Pr. ANDREW
LOUTH

studii 11

INTRODUCERE ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ

DOXOLOGIA

studii

11

PR. ANDREW LOUTH

INTRODUCERE ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ

Colecţia „Patristica" este coordonată de
Dragoş Dâscă şi Pr. Cezar Ţăbârnă

Referent ştiinţific:
Prof. univ. dr. Ştefan Munteanu,
Institutul de Teologie Ortodoxă „Saint Serge", Paris

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
LOUTH, ANDREW

Introducere în teologia ortodoxă / pr. Andrew Louth ; trad. din lb. eng. de Dragoş Mîrşanu. - Iaşi : Doxologia, 2014

Bibliogr.

Index

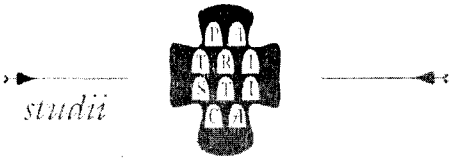
ISBN 978-606-666-311-3

I. Mîrşanu, Dragoş (trad.)

281.95

© Andrew Louth, *Introducing Eastern Orthodox Theology*, 2013.
This translation is published by arrangement with
SPCK Publishing, London.

© Doxologia, 2014, , pentru ediţia de faţă.
ISBN: 978-606-666-311-3



PR. ANDREW LOUTH

INTRODUCERE
ÎN
TEOLOGIA ORTODOXĂ

Traducere din limba engleză
DRAGOŞ MÎRŞANU

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfinţitului
TEOFAN
Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei

DOXOLOGIA
Iaşi, 2014

CUPRINS

Cuvânt înainte la ediția în limba română 11

Cuvânt înainte 15

Introducere.
Cine sunt ortodocșii răsăriteni? 17

Capitolul I
A gândi și a face – a fi şi a te ruga: de unde începem?

Stând în fața tainei lui Dumnezeu 30

Abordarea teologiei 32

Întâlnindu-L pe Hristos 34

Scripturile 36

Utilizarea ortodoxă a Scripturilor 39

Părinții, Sinoadele, rugăciunea liturgică 43

Capitolul al II-lea
Cine este Dumnezeu? Doctrina Sfintei Treimi

Cine este Hristos? 47

Dumnezeu, Cel căruia ne rugăm 49

Folosind cuvintele pe care El Însuși ni le-a dat 52

Dumnezeu ca Treime 54

Rugăciunea și Treimea 58

Duhul Sfânt 59

Dogma Treimii 61

Treime și apofatic 64

Împreună-locuire și iubire în Treime 66
Natura fundamentală a apofaticului 68

Capitolul al III-lea
Doctrina creației

Doctrina creștină timpurie despre creație 73
Creația din nimic 75
Ființă și energii 81
Rațiunile creației 82
Sofiologia 85
Îngeri și demoni 88

Capitolul al IV-lea
Cine este Hristos?

Hristos și Evangheliile 95
Hristos și Învierea 97
Hristos și mărturia apostolică 99
Moartea și Pătimirea voluntară a lui Hristos 100
Hristos și rugăciunea 102
Dogma hristologică 104
Hristologia sinoadelor 107

Capitolul al V-lea
Păcatul, moartea și pocăința

Hristos și pocăința 117
Frumusețea și dezordinea 118
Omul și Căderea 119
Moartea și păcatul 123
Adam și păcatul strămoșesc 125
Păcatul și cosmosul 127

Păcatul strămoșesc și evoluția 128
Adam și Eva ... și pocăința 133

Capitolul al VI-lea
A fi om - a fi după chipul lui Dumnezeu

Învățătura despre chipul lui Dumnezeu 139
Chipul lui Dumnezeu la Sfinții Părinți 141
Chip și *logos* 144
Chip și Hristos 145
Persoană și comunitate 148
Biserica - unitate și multitudine 151
Sobornicitatea și Biserica 153

Capitolul al VII-lea
Taine și icoane: locul materiei în iconomia divină

Materialismul creștin 160
Taină sau Sacrament? 161
Taina 163
Sacramentul 164
Imagini și simboluri 166
Șapte Taine? 168
Structura sacramentală a Bisericii 171
Forma sacramentală a vieții umane 172
Simbolismul sacramental 174
Simbolismul și transformarea sacramentală 177
Icoanele 181
Icoanele și „spațiul intermediar" 184
Icoana și fața 186
Icoanele și Maica lui Dumnezeu 188
Icoane și rugăciune 191

Capitolul al VIII-lea
Timp și Liturghie

Teologie și participare 195
Participarea și dumnezeiasca Liturghie 197
Timp și spațiu – cicluri ale schimbării 199
Anul bisericesc – cicluri ale timpului 202
Cicluri – cu înțeles sau fără înțeles 207
Simbolismul Liturghiei 208
Dansul liturgic 215

Capitolul al IX-lea
Unde ne ducem? Lucrurile de pe urmă și viața veșnică

Euharistia ca eshatologie 221
Eshatologia universală 224
Eshatologia particulară 230
Dileme eshatologice 233
Noțiunea de osândă veșnică și natura judecății 234
Purgatoriul 236
Natura trupului înviat 238
Mântuirea universală 240

Ghid de lectură suplimentară 245
Bibliografie 249
Indice de referințe scripturistice 265
Indice general 269

Pentru Wendy

Cuvânt înainte la ediția în limba română

A traduce în limba română cartea mea *Introducere în teologia ortodoxă* ar putea părea un exemplu remarcabil despre cum „să aduci bufnițe la Atena" (adică „să cari pietre la munte" sau, așa cum spunem noi în limba engleză, cumva anacronic în ziua de astăzi, „să aduci cărbuni la Newcastle"). O introducere în teologia ortodoxă nu le este necesară românilor, căci ei trăiesc această Tradiție de veacuri. A sublinia acest lucru este important pentru mine, în primul rând pentru că am învățat atât de mult de la români și de la Biserica lor în cei douăzeci și cinci de ani de când sunt ortodox; am vizitat România de mai multe ori și sunt profund îndatorat pentru ospitalitatea cu care am fost primit. Îmi amintesc cu deosebită recunoștință de ziua în care am avut prilejul să-l întâlnesc și să vorbesc cu părintele Teofil (Părăian) și am învățat multe, de asemenea, din scrierile părintelui Cleopa disponibile în limba engleză. De fapt, întâlnirea mea cu Biserica Română datează din perioada când eram anglican, căci, probabil cândva prin anii '70, l-am ascultat pe părintele Stăniloae susținând o conferință neoficială la Oxford; îmi amintesc că am fost deosebit de mișcat, deopotrivă de ceea ce a spus și de felul prezentării sale. Astfel, sper că românii vor primi această carte tradusă în limba lor ca pe un dar, un act de mulțumire pentru tot ceea ce am învățat de la ei.

Cu toate acestea, de ce s-ar apleca cititorul român peste o introducere în teologia ortodoxă, operă a unui scriitor care este ortodox de numai douăzeci și cinci de ani (iar preot,

abia de zece)? Ce aș putea să îi ofer? Putem găsi aici un paradox care are, dacă îl luăm în considerare, o anumită importanță. Voi ilustra ceea ce doresc să spun prin două citate. La începutul piesei lui Shakespeare, *Iulius Caesar,* Brutus îi spune lui Cassius: „Nu, Cassius, căci ochiul nu poate singur să se vadă, fără numai când se oglindește pe sine în altceva." (*Iulius Caesar,* Actul I, Scena II). Nimeni nu-și poate vedea chipul – sinele său – decât atunci când acesta se reflectă în altceva. Ce suntem noi, ce suntem cu adevărat, este, într-un anume sens, ascuns de noi și mai ușor de perceput de către alții; reușim, astfel, să înțelegem câte ceva din ceea ce suntem datorită acestei oglindiri. Această observație este importantă atunci când discutăm despre Ortodoxie sau reflectăm la ea, căci – voi introduce aici cel de-al doilea citat, din părintele Pavel Florenski: „... pentru oricine dorește să înțeleagă Ortodoxia, nu există decât o *singură* cale: experiența ortodoxă directă... ca să devii ortodox trebuie să te cufunzi dintr-o dată în însăși stihia Ortodoxiei, să începi să trăiești ortodox; altă cale nu există" (în încheierea „Cuvântului către cititor" din *Stâlpul și Temelia Adevărului*).

De aici, așadar, paradoxul: trebuie să fii ortodox, pentru a trăi Ortodoxia, pentru a o înțelege și, cu toate acestea, „ochiul nu poate singur să se vadă". Aș dori să concluzionez de aici, chiar dacă ușor în grabă, că e posibil să fie uneori de folos opinia celor care cunosc Ortodoxia deopotrivă din interior și din exterior, a celor care au dorit să înțeleagă Ortodoxia și s-au găsit dintr-o dată cufundați „în însăși stihia Ortodoxiei". De folos, chiar dacă, poate, nu foarte important, căci lucrul important este să fii ortodox, să „trăiești ortodox". Este posibil, totuși, ca cineva care a făcut această trecere să vadă unele aspecte mai clar decât cei care au cunoscut dintotdeauna Ortodoxia, „de la sine".

Dacă putem admite aceasta, atunci aș dori să subliniez aici două lucruri. Mai întâi, această „experiență ortodoxă directă" este întotdeauna legată de rugăciune, care este cea mai

nemijlocită formă a sa. Cei care se găsesc în afara Ortodoxiei nu greșesc atunci când o concep, așa cum fac adesea, în termeni de icoane, Sfânta Liturghie sau Rugăciunea lui Iisus: căci toate sunt legate, cel puțin în ceea ce privește experiența ortodoxă, cu rugăciunea. Cred, cu toate acestea, că putem duce acest gând mai departe. *„Cine este Dumnezeu?"* este probabil cea dintâi întrebare a teologiei, deși există o tendință naturală de a răspunde în termeni practic filosofici: prima cauză, sfârșitul universului, izvorul valorilor morale. Înainte de a analiza aceste concepte, răspunsul la întrebare ar putea fi: *Cel Căruia ne adresăm în rugăciune, Cel către Care ne rugăm, Cel în fața Căruia stăm plini de respect și teamă* (în legătură cu aceasta, una dintre primele influențe de care sunt conștient, chiar înainte de a fi profesor la Cambridge, a fost lucrarea lui Rudolf Otto, *Das Heilige*). Pe când plănuiam să țin conferințele care stau la baza acestei cărți, am realizat că principala și continua mea responsabilitate trebuie să fie așezarea acestei întrebări în inima analizei mele. Am fost ghidat spre aceasta, mai întâi, de experiența dumnezeiești Liturghii: în aceasta aflăm, mai mult decât oriunde altundeva, „experiența ortodoxă directă" de care vorbește Florenski. Am fost, de asemenea, conștient de influența unui teolog/filosof din Occident, Jean-Luc Marion, care, în cartea sa *L'idole et la distance* afirmă că, în scrierile lui Dionisie Areopagitul, termenul αἰτία, aplicat lui Dumnezeu, nu înseamnă atât „cauză", cât Cel pe care îl rugăm stăruitor (αἰτέω) și, în acest sens, „pretinde să fie cauza" a ceea ce cerem (αἰτιάομαι); deși argumentația implică întrucâtva un *tour de force* filologic, ea este de neuitat[1]. Am încercat, pe parcursul întregii cărți, să păstrez sentimentul că Dumnezeu este *Cel Căruia ne rugăm*; cred că această

[1] Vezi Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance*, Paris, Editions Grasset & Fasquelle, 1977, pp. 189-200 (în secțiunea intitulată „La requête du réquisit") [*Idolul și distanța: cinci studii*, trad. de Tinca Prunea-Bretonnet și Daniela Pălășan, Editura Humanitas, București, 2007 (secțiunea „Cererea Celui ce este cerut", pp. 216-231)].

preocupare a propus, de asemenea, feluri în care trebuie să se recurgă, în reflecția teologică, la experiența liturgică a Bisericii.

Al doilea lucru pe care vreau să îl subliniez este de o altă natură. Ortodoxia crede că a primit plinătatea Tradiției creștine, iar pentru cei care devin ortodocși, acesta este un sentiment puternic. Cu toate acestea, de-a lungul secolelor, multe dintre încercările teologilor ortodocși de a prezenta teologia ortodoxă fie au copiat Apusul în diferite chipuri, până într-atât încât au alcătuit un fel de teologie „scolastică", fie au fost extrem de critici față de Apus și cele ale sale. Amândouă reacțiile – căci asta sunt: *re*-acți(un)i la teologia apuseană – mi se par a fi inutile și nefericite. Dacă noi, ca ortodocși, deținem plinătatea Tradiției creștine, atunci ar trebui să fim încrezători în teologia noastră, atât de încrezători încât să putem asculta opiniile teologilor apuseni și să răspundem pozitiv la cele pe care le găsim ca fiind bune, fără a îmbrățișa o poziție defensivă. Este trist să observăm că sunt prea puține astfel de voci în teologia ortodoxă. Pentru a evita atitudinea defensivă și recunoașterea în silă a calităților teologiei apusene este necesară numai convingerea din toată inima cu privire la adevărul credinței noastre. Așa cum afirmăm la sfârșitul dumnezeiești Liturghii, după primirea Sfintelor Daruri: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc; am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit!".

Andrew Louth

Cuvânt înainte

La baza acestei cărți se află o serie de conferințe publice lunare pe care le-am susținut în anul universitar 2011-2012 la Centrul pentru Studiul Teologiei Ortodoxe Răsăritene din Amsterdam (ACEOT) din cadrul Facultății de Teologie a Universității Libere din Amsterdam, unde am fost (și încă sunt) profesor invitat. Am intenționat, încă din start, ca aceste conferințe să se poată constitui în capitole ale prezentei lucrări. Sunt foarte recunoscător tuturor celor care au venit în serile de joi pentru a mă audia și le mulțumesc pentru discuțiile care au urmat fiecărei conferințe. Îi sunt recunoscător în mod deosebit lui Dr. Michael Bakker pentru că mi-a oferit postul de profesor invitat la inaugurarea Centrului, în 2010. Mai multe persoane m-au ajutat să fac tranziția de la forma efemeră a unei serii de conferințe la forma mai rezistentă a unei cărți, în special Pr. John Behr, Wendy Robinson și Anna Zaranko. Textul păstrează în continuare ceva din tonul informal al conferințelor inițiale; sper că cititorul va fi indulgent.

Andrew Louth
Sărbătoarea Apostolului Filip

Introducere

Cine sunt ortodocşii răsăriteni?

Etichetele sunt adesea o problemă. Nimeni nu vrea să fie etichetat şi totuşi le folosim mereu, pentru a simplifica lumea în care trăim, pentru a avea parte de ceva ordine şi identitate. Ortodocşii din Occident au o problemă specială cu etichetele aplicate de alţii, pe care ei trebuie să le accepte. Cuvântul „ortodox" se referă de obicei în Anglia şi America – în afara unor contexte specializate – la iudaismul ortodox ce se opune iudaismului conservator, liberal sau reformat. Pentru a evita confuzia, unii ortodocşi folosesc termenul de „creştin ortodox" sau spun că aparţin „Bisericii Ortodoxe". Însă nu există o entitate numită „Biserica Creştin-Ortodoxă" sau numai „Biserica Ortodoxă". Se ştie, în schimb, că există Biserica Ortodoxă Greacă, Biserica Ortodoxă Rusă, Biserica Ortodoxă Română şi aşa mai departe.

Aşadar, cine sunt ortodocşii? Am folosit termenul care este probabil încă cel mai larg acceptat, „ortodocşi răsăriteni", deşi emigraţia din ultimul secol a ortodocşilor din ţările tradiţional ortodoxe înspre Occident, stabilirea lor aici şi atragerea în rândurile lor a unor oameni cu fond cultural în întregime occidental, înseamnă că acum mulţi membri ai Bisericii Ortodoxe nu se regăsesc în termenul „răsăritean", neavând absolut nimic oriental în ei. Astfel, în loc să sper că eticheta va fi corect înţeleasă, mi se pare mai potrivit să încep prin a explica la cine anume mă refer când zic „ortodox răsăritean".

Consider că am la dispoziție trei abordări ale chestiunii identității şi definirii. Prima este de a-i identifica pe cei pe care îi includ sub titlul „ortodocși răsăriteni" prin redactarea unei liste, nu exhaustivă, dar comprehensivă. A doua abordare aș numi-o istorică: „ortodocșii răsăriteni" sunt ceea ce sunt ca rezultat al istoriei lor, iar occidentalii care au adoptat Ortodoxia Răsăriteană sunt îndatorați într-un fel acelei istorii. A treia abordare ar fi să stabilesc ce este distinctiv la Ortodoxia Răsăriteană. Vreau să urmez fiecare din aceste căi, una câte una. Cred, chiar, că cititorul va vedea că ele conduc una către cealaltă.

În primul rând deci, să fii ortodox răsăritean înseamnă să aparții familiei Bisericilor Ortodoxe Răsăritene, definită prin opoziție cu diversele familii ale Bisericilor Apusene, dar şi cu Bisericile Ortodoxe Vechi-Orientale. În acest sens, vedem că Bisericile Ortodoxe Răsăritene coincid cu diverse grupuri naționale. Îi avem pe grecii ortodocși, atât în Grecia, în insulele grecești, inclusiv Ciprul, cât și în diaspora greacă, mai cu seamă în Europa, Statele Unite şi Australia – rezultatul emigrării din Turcia de azi, din Grecia și în cazul Marii Britanii mai ales din Cipru – precum și greci ortodocși care țin de patriarhiile vechi (Antiohia, Alexandria, Ierusalim). Capul grecilor ortodocși este Patriarhul Ecumenic al Constantinopolului, Istanbulul de azi, în Turcia, unde încă își are sediul (termenul de „ecumenic" va fi explicat mai târziu). Mai sunt ortodocșii ruși, ortodocșii români, ortodocșii bulgari, ortodocșii sârbi – toți cu patriarhiile lor – precum și ortodocșii georgieni (aflați sub un patriarh catolicos) și Biserici mai mici în alte țări, cum ar fi în Albania, Estonia, Finlanda, Polonia, Cehia și Slovacia. Multe din aceste grupuri naționale au și un număr semnificativ de reprezentanți în afara granițelor, în „diaspora", mai cu seamă în Europa occidentală și America, dar și în alte părți.

Toate aceste grupuri naționale se află în comuniune unul cu celălalt, împărtășesc aceeași credință (exprimată în

articolele Sinoadelor Ecumenice, șapte la număr, de la Niceea I în anul 325 la Niceea II în anul 787), sunt reglementate de același corp de Sfinte Canoane și slujesc aceeași Liturghie bizantină (în general în limba națională locală sau o formă veche a acesteia, ca grecii care folosesc greaca bizantină și majoritatea slavilor care folosesc slavona). Motivele sunt de ordin istoric: toate se trag din Biserica Ortodoxă a Imperiului bizantin (valabil și pentru Biserica Ortodoxă Georgiană, deși în cazul lor e ceva mai complicat, căci georgienii au îmbrățișat creștinismul înaintea Imperiului bizantin, deci, firesc, au avut tradiții independente, mai ales liturgice; în timp însă, apropierea de Ortodoxia bizantină a dus la asimilare).

Pe lângă Bisericile Ortodoxe Răsăritene, există și cele numite adesea Bisericile Ortodoxe Orientale. Acestea nu recunosc unele Sinoade Ecumenice ale ortodocșilor răsăriteni. Majoritatea recunosc primele trei (Niceea I – 325, Constantinopol I – 381 şi Efes – 431), dar nu şi pe al IV-lea (Calcedon – 451) ori pe oricare dintre următoarele. Între acestea se numără Biserica Ortodoxă Coptă (din Egipt), Biserica Ortodoxă Siriacă (Siria și India), Biserica Ortodoxă Armeană (Armenia și Liban), Biserica Ortodoxă Etiopiană și Biserica Ortodoxă din Eritreea; toate au diaspore, unele foarte răspândite, mai ales în cazul Armeniei, Egiptului și Siriei. Aceste Biserici erau numite „monofizite", pentru că se considera că îmbrățișează erezia monofizită care susținea că, în Hristos, firea dumnezeiască și firea omenească erau contopite într-una singură. Credincioșii Bisericii Asiriene a Răsăritului (mai cu seamă din Iran și SUA) recunosc doar primele două Sinoade Ecumenice (fiind astfel numiți în trecut „nestorieni", după patriarhul Constantinopolului condamnat la al Treilea Sinod Ecumenic de la Efes, în 431). Bisericile Orientale – atât Bisericile Ortodoxe Orientale, cât şi Biserica Asiriană a Răsăritului – au un rit liturgic diferit de ortodocșii răsăriteni și își duc viața liturgică potrivit unor tradiții canonice diferite.

Cu toate acestea, în pofida unui număr aparent mai mare de diferențe între ortodocșii răsăriteni și ortodocșii orientali, prin comparație cu diferențele dintre ortodocșii răsăriteni și romano-catolici (care, de pildă, deopotrivă recunosc primele șapte Sinoade Ecumenice, deși Biserica Romano-Catolică recunoaște mult mai multe), în multe privințe, ortodocșii răsăriteni și ortodocșii orientali se simt mult mai legați unii de ceilalți decât de Apus, recunoscându-se, cel puțin la nivel de conferințe teologice, că diferențele dogmatice sunt în mare rezultatul unor neînțelegeri[1].

De ce sunt, atunci, aceste Biserici diferite incluse toate pe „lista" Bisericilor Ortodoxe Răsăritene? Motivele sunt, cele mai multe, de ordin istoric, iar aceasta ne duce la cea de a doua abordare, cea „istorică". Să începem cu începutul, cu grupul de ucenici care Îi urmau Mântuitorului în vremea slujirii Sale pământești. Toți erau, după câte știm, iudei, iar în primele decenii după moartea și Învierea lui Hristos, grupul celor ce au ajuns să fie numiți creștini (inițial în Antiohia: Fapte 11, 26) trebuie să fi părut o sectă iudaică care credea că în Iisus aflaseră pe făgăduitul Mesia sau Hristosul („Cel uns").

Foarte curând însă, creștinii ajung să înțeleagă că „vestea cea bună", „evanghelia" era un mesaj ce trebuia să ajungă la toată lumea și își încep propovăduirea în lumea mediteraneeană (Faptele Apostolilor atribuie această concepție Apostolilor Petru şi Pavel). Biserica propovăduitoare folosea greaca, limba lumii mediteraneene (atât în Răsărit, cât și în cea mai mare parte a Apusului) – de aceea, de pildă, Noul Testament este în greacă. De fapt, tot ce este legat de creștinism în primele două secole, în afara spațiului semitic al nașterii sale, este creștinătate greacă, chiar și la Roma. Abia în secolul al III-lea

[1] S-a ajuns la această înțelegere în urma dialogului oficial dintre delegațiile Bisericilor Ortodoxe Răsăritene și Ortodoxe Orientale, cu ocazia întâlnirii de la Chambésy (1990). Acest acord nu a fost însă acceptat în mod oficial sau pus în practică de Bisericile în discuție.

găsim mărturii semnificative ale creștinismului latin, mai întâi în Africa de Nord și Roma, iar mai apoi în Spania şi Galia. Am putea vedea creștinătatea ortodoxă răsăriteană ca o continuare a acestei Biserici din primele secole, propovăduitoare printre neamuri.

În secolul al IV-lea, convertirea lui Constantin (312) a dus în timp la o îmbrățișare a creștinismului ortodox ca religie a Imperiului roman. Încă nu exista o ruptură între Răsărit și Apus, ci doar tensiuni. Constantin construiește o nouă capitală pentru noul Imperiu creștin, numită Constantinopol („cetatea lui Constantin") sau Noua Romă. Episcopul locului devine astfel în curând ierarhul cel mai apropiat de tronul împăratului, atât ca proximitate, cât și ca influență. În cele din urmă ajunge să se numească pe sine Patriarh Ecumenic, ceea ce exprima prioritatea scaunului său episcopal – alături de cel al Romei, vechea capitală a Imperiului roman sau bizantin. Cuvântul „ecumenic" vine din grecescul *oikoumene* (pământul) „locuit", cuvânt pe care romanii (sau bizantinii) îl foloseau, cu o oarecare îngâmfare, pentru a se referi la teritoriile sale; exprima un sentiment al importanței mondiale pe care o avea capul Bisericii Constantinopolului, „Noua Romă".

Înainte de secolul al IX-lea, creștinismul începe să se răspândească mai departe de împrejurimile imediate ale Imperiului bizantin, mai cu seamă către Răsărit, dar și în Irlanda (convertirea Angliei a fost văzută ca recuperarea unei părți pierdute a Imperiului roman). În secolul al IX-lea, expansiunea creștinismului duce la apariția de tensiuni între creștinătatea apuseană, concentrată în jurul Romei și a Imperiului carolingian, și creștinătatea răsăriteană, concentrată în jurul Constantinopolului şi a Imperiului bizantin. Aceste tensiuni se manifestă prima dată în Bulgaria, unde, în jurul anului 860, vrând să se facă creștin, Hanul Boris ezita între Răsăritul grec și Apusul latin. Alegând Răsăritul, până la sfârșitul secolului exista deja o ramură a ortodoxiei bizantine care slujea și se ruga în slavonă (daca ar fi ales Apusul latin, bulgarii ar fi slujit și

s-ar fi rugat în latină, așa cum se întâmpla în restul Apusului). Acest proces a continuat, iar familia Bisericilor Ortodox-Răsăritene folosește (în principiu) limba poporului.

Următorul pas important a fost convertirea, în secolul al X-lea, a Prințului Vladimir al Kievului și Rusiei Kievene. Acest eveniment a dus la ceea ce a fost numit *commonwealth*-ul bizantin[2], un grup de țări unite neoficial, care își datorau credința Bizanțului și care împărtășeau într-o oarecare măsură idealurile sale politice: Bulgaria, Rusia Kieveană în primul rând, sârbii – pe scurt, lumea slavă, împreună cu „țara mamă", Imperiul bizantin.

Prima jumătate a celui de-al doilea mileniu este martora retragerii treptate a Imperiului bizantin în fața înaintării turcilor musulmani. Singura speranță a bizantinilor era o alianță cu Apusul creștin. Dar Răsăritul grec și Apusul latin se depărtaseră deja și se înstrăinaseră. Ajutorul împotriva turcilor era garantat doar de o unire cu Apusul, interpretată ca supunere față de papalitatea romană. În această perioadă se adâncește ruptura dintre Apusul catolic și Răsăritul ortodox. Nu se ajunge la nicio unire care să poată fi acceptată de către Răsărit, iar în 1453, Constantinopolul este cucerit de turci și devine capitala Imperiului otoman. Slavii din Rusia Kieveană, care se eliberau acum de sub dominația invadatorilor musulmani – tătarii, „Hoarda de aur" – încep să își asume rolul conducător în lumea ortodoxă. Centrul politic al nou-apărutei Rusia era Moscova, iar în secolul următor are loc aici un fel de reproducere a organizării politice bizantine, cu țarul împlinind rolul de împărat, iar patriarhul Moscovei și al tuturor Rusiilor, pe cel al Patriarhului ecumenic (chiar dacă nu pe față).

---

[2] Acesta este titlul unei cărți de Dimitri Obolensky: *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453*, Weidenfeld & Nicolson, Londra, 1971 [*Un commonwealth medieval: Bizanțul. Europa de Răsărit, 500-1453*, trad. de Claudia Dumitru, postfață de Nicolae-Șerban Tanașoca, Editura Corint, București, 2002].

Între timp, patriarhul ecumenic devine capul creştinilor ortodocşi din Imperiul otoman, „Rum millet" (poporul [Noii] Rome). Începutul Bisericii Ortodoxe Române aparţine acestei perioade mai târzii a istoriei, ca satelit creştin al Imperiului Otoman, aflat sub suzeranitate otomană.

Etapa finală din această „Cale istorică a Ortodoxiei Răsăritene" (pentru a folosi titlul cărţii părintelui Alexander Schmemann)[3] a avut loc în secolele al XIX-lea şi al XX-lea. În secolul al XIX-lea are loc eliberarea multor popoare de sub Imperiul otoman – Grecia, Serbia, Bulgaria – şi aşezarea lor ca „naţiuni", cu regele şi patriarhul lor. Secolul al XX-lea cunoaşte emigrările care duc la formarea diasporelor ortodoxe: grupuri transmutate ca rezultat al dezintegrării Imperiului otoman şi apariţiei unui stat secular, Turcia; fugarii din Rusia după revoluţia comunistă şi exilarea de către Lenin a intelectualilor care refuzau să accepte comunismul, precum şi mulţi alţii care şi-au părăsit casele din cauza războiului şi schimbărilor din Europa. Prezenţa acestor diaspore în Apus a schimbat şi ea Ortodoxia, prin întâlnirea ortodocşilor cu Occidentul şi căutarea lor de a-i înţelege pe ceilalţi creştini, pe care i-au aflat deschişi şi primitori.

Iar aceasta duce la a treia abordare pe care o am în vedere: acum că ştim cine se numără printre ortodocşii răsăriteni şi câte ceva despre istoria lor, căutăm să aflăm prin ce sunt creştinii ortodocşi răsăriteni diferiţi de creştinii apuseni. În ce constă caracterul lor distinctiv? Este mai greu de răspuns aici, mai cu seamă într-un context occidental, unde distincţia este vizibilă adesea prin etichetare: de pildă, luteran, calvinist, metodist wesleyan, toate sunt etichete ce se referă la un anume teolog definitoriu pentru credinţa respectivă (care nu este considerat neapărat şi „fondatorul" ei).

---

[3] Alexander Schmemann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, Holt, Rinehart & Winston, Londra, 1963.

Însă eticheta de „ortodox" nu funcționează așa. În vorbirea curentă are două înțelesuri: indică fie corectitudinea (cuvântul derivând din două rădăcini grecești care înseamnă „părere dreaptă"), fie – în mod obișnuit* – se referă la ceea ce oamenii credeau sau cred, cu o nuanță ce sugerează că viziunea respectivă este depășită (ca atunci când cineva vorbește de Ortodoxia (curentă) [opinia acceptată] în legătură cu un subiect). Pornind de aici, putem înțelege cum este văzută Ortodoxia chiar de ortodocși, căci avem deja sugerată ideea că această părere sau credință dreaptă trebuie ținută. Termenul sugerează, de asemenea, atașament față de importanța dogmei: Ortodoxia implică recunoașterea adevărurilor dogmatice, adică a unor adevăruri esențiale ce au fost definite, în cazul Ortodoxiei Răsăritene, de către cele șapte Sinoade Ecumenice care sunt ținute la loc de mare cinste în Biserica Ortodoxă. Dar, cum vom vedea mai în detaliu în această lucrare, toate acestea înseamnă că dogma este importantă, în sensul în care există chestiuni care trebuie înțelese drept (sau poate mai bine: chestiuni în legătură cu care este periculos să greșești), dar mai presus, există adevăr – despre Dumnezeu, despre implicarea Lui în lumea pe care a făcut-o și mai cu seamă despre Întruparea prin care S-a unit cu creația Lui – care nu reprezintă o simplă chestiune de opinie. Acest adevăr poate fi definit, deși definirea în astfel de chestiuni înseamnă mai puțin descriere cu acuratețe, cât mai cu seamă prevenirea înțelegerii greșite, în care se poate aluneca ușor. Așa se și întâmplă în esență, pentru că adevărul acesta nu se referă atât la înțelegerea corectă a lucrurilor, cât la o întâlnire vie cu Persoana lui Hristos, cuprinsă în Scripturi, păstrată în definițiile Sinoadelor Bisericii și experiată în Sfintele Taine și în Biserică.

Ați putea observa că nu există nimic distinctiv în această abordare, mulți creștini îmbrățișând o astfel de ortodoxie.

---

* În limba engleză [n. tr.].

Aș răspunde că așa și este, că ortodocșii se consideră credincioși adevărului Sinoadelor și crezurilor, un adevăr ce îi unește pe creștini, nu îi separă. Ortodoxia nu este excentrică, ci are un evident caracter inclusiv. Că această afirmație este adevărată o arată, mi se pare, și enorma popularitate de care s-au bucurat scrieri ca *Mere Christianity* [*Creștinism pur și simplu*] a lui C.S. Lewis în țări tradițional ortodoxe[4]. *Mere Christianity* prezintă creștinismul ca esență a ceea ce cred toți creștinii, fiind rodul unei mișcări printre creștinii occidentali, în majoritate vorbitori de engleză, în majoritate mireni, care căutau să restaureze un sentiment al valorii Ortodoxiei tradiționale – credința tradițională a celor mai mulți creștini – în fața unui „liberalism" ce părea să înțeleagă greșit și să slăbească învățătura creștină tradițională despre Dumnezeu Treimea, creație și Întrupare, păcat și mântuire.

Dacă există o trăsătură distinctivă a Ortodoxiei Răsăritene, nu este aceea că avem de-a face cu o credință exotică, străină de ceea ce cred creștinii apuseni, ci se referă la *felul* în care credința creștină tradițională este păstrată printre ortodocși. Căci Ortodoxia își vede credința exprimată și încercată în rugăciune și slujbele Bisericii.

Mulți dintre creștini simt la fel, dar în schimb, în interiorul creștinismului apusean au existat mișcări influente care fie au căutat să exprime creștinismul într-o filosofie comprehensivă – scolasticismul Evului Mediu apusean este un exemplu flagrant – fie să facă dintr-o doctrină singulară piatra de temelie prin care Biserica stă în picioare sau cade, așa cum a făcut Luther cu doctrina justificării prin credință. Ca reacție la acestea, au apărut alte mișcări în Occident ce au căutat să reducă creștinismul la o devoțiune nedogmatică, prezentă implicit în anumite zone ale misticismului medieval

---

[4] C.S. Lewis, *Mere Christianity*, Fontana Books, Londra, 1959 [*Creștinism pur și simplu*, trad. de Dan Rădulescu, Editura Humanitas, București, 2004].

apusean şi explicit în pietism. Dar pentru Ortodoxia Răsăriteană, credința se definește și se rafinează în rugăciune și în slujirea lui Dumnezeu: un Dumnezeu care a făcut lumea și o iubește, a Cărui iubire este exprimată în identificarea Lui cu creația, mai cu seamă cu omul, făcut după chipul Său, prin Întrupare și Cruce, o iubire manifestată în puterea sa transfiguratoare prin Înviere. Locul central al rugăciunii și al slujbelor ne împiedică să reducem credința noastră la o construcție umană, oricât de grandioasă ar fi ea.

Dacă există un motiv pentru care Ortodoxia Răsăriteană a găsit acest mod de a-și mărturisi credința, acesta ar putea fi faptul că drumul Ortodoxiei Răsăritene a trecut prin persecuție și martiriu. În toate veacurile au existat creștini din comunitatea ortodoxă care au fost persecutați, din primele secole, pe tot parcursul lumii creștine, apoi sub jugul islamului, până în ultimul secol de ateism comunist. În toate aceste secole, atașamentul credincios față de rugăciune și slujbe a ținut Biserica în viață. Au fost vremuri când creștinii ortodocși și-au putut exprima credința doar adunându-se pentru rugăciune și slujbe, aceste adunări fiind adesea supuse unei hărțuieli de o gravitate egală cu persecuția. Iar ei au văzut că aceasta era de ajuns; că această credință în rugăciune și slujbe, în Sfânta Liturghie, în apropierea de sfinții tuturor veacurilor și unirea rugăciunilor lor cu ale sfinților, apoi trăirea, pe cât se putea de deplin, a unei vieți construite pe rugăciune, toate acestea s-au dovedit a fi cu adevărat piatra de temelie a credinței lor. Experiența muceniciei şi a prigoanei a fost creuzetul în care creștinii ortodocși și-au rafinat credința.

Capitolul I

A gândi şi a face - a fi şi a te ruga: de unde începem?

Ei bine, de unde să începem? În *Alice în Țara Minunilor*, Iepurele Alb este sfătuit de Regele de Cupă: „Începe de la început... și mergi până ajungi la sfârșit: apoi oprește-te." Acesta mi se pare a fi un sfat înțelept, dar cum să-l aplicăm? Multe dintre descrierile credinței creștine adoptă ordinea din Crez, începând cu Dumnezeu Tatăl și continuând prin Fiul, apoi Duhul Sfânt, către Biserică și viața veșnică. O astfel de prezentare nu este lipsită de sens, dar mi se pare că ridică o problemă, care necesită rezolvare. Căci, dacă este un lucru pe care îl știm despre Dumnezeu Tatăl, este acela că El nu poate fi cunoscut. „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată" (In 1, 18). „Fața Mea însă nu vei putea s-o vezi", îi spune Dumnezeu lui Moise, „că nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască" (Ieș. 33, 20): acest avertisment este repetat deseori în Vechiul Testament, deși, de obicei, în contexte în care Dumnezeu este de fapt „văzut" sau perceput într-un anumit fel (ca în cazul lui Moise). Cum am putea începe de la Dumnezeu Tatăl, dacă nu Îl putem cunoaște?

La această întrebare se poate căuta un răspuns pe mai multe planuri. Poate că înseamnă să începem cu Dumnezeu, nu pentru că L-am cunoaște, ci ca și cum am sta în picioare în fața unei taine care este și va rămâne dincolo de înțelegerea noastră. În Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, la începutul anaforalei, oferim o justificare încercărilor noastre de a-l slăvi

pe Dumnezeu, zicând: „Tu ești Dumnezeu negrăit și necuprins cu gândul, nevăzut, neajuns, pururea fiind și același fiind"[1]. Adorarea noastră este un răspuns la o taină de nepătruns. Într-un anume sens, dacă începem de aici nu vom avansa niciodată: căci odată ce am reușit să aruncăm o privire în taina de nepătruns a lui Dumnezeu, nu vom mai renunța niciodată la aceasta. Sau poate că vom continua pe drumul nostru, dar ne vom afla atrași constant înapoi la taina inepuizabilă care este Dumnezeu.

Dar dacă vom continua, vom întâmpina o altă problemă. Dacă Îl postulăm pe Dumnezeu și apoi Îl considerăm Creator, izvor al tuturor valorilor, mai ales morale și continuăm, urmărind Crezul, să analizăm Întruparea lui Dumnezeu Fiul, toate cele care au dus la aceasta și cele care i-au urmat, Taina pascală a morții și Învierii lui Hristos, revărsarea Duhului, nașterea Bisericii, ce facem în acest fel? Pare a rezulta astfel o listă de persoane și evenimente, pe care doar le vom pune în legătură unele cu altele.

Dar cum poate fi aceasta, cum vom ști că acestea sunt astfel? Crezul, trebuie să ne reamintim, nu este o listă cu lucruri care trebuie crezute, ci este în sine un text liturgic, aparținând, întâi și întâi, liturghiei baptismale. El rezumă credința pe care creștinul nou botezat o îmbrățișează; este culminarea unui proces de învățare despre credință și un început al practicii celor necesare, pe un drum, fără îndoială, presărat cu dificultăți; se deschide către noua viață a celui botezat, o viață care se hrănește din Euharistie, care în practica ortodoxă este celebrată imediat după liturghia baptismală, sau, mai bine zis, ca parte finală a ritului de inițiere. Ambele căi pe care le-am schițat converg: dacă pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a cunoaște imposibilitatea

---

[1] *The Divine Liturgy of our Father among the Saints St John Chrysostom*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 31 [*Liturghier*, EIBMBOR, București, 2012, p. 172].

cunoașterii și a te prezenta în fața Sa plin de respect și teamă; în cazul în care Crezul este parte a inițierii noastre într-o viață, nu un rezumat al lucrurilor care trebuie crezute, atunci în ambele cazuri nu ne poziționăm în opoziție cu Dumnezeu; mai curând, ne regăsim prinși în prezența divină și în lucrarea divină, încercând să-i deslușim sensul. Despre aspecte care privesc modul în care această prezență și această lucrare sunt resimțite de către noi îmi propun să discut în acest capitol.

Când am susținut cursul din care s-a născut acest volum, l-am numit „o introducere personală". Există două motive pentru aceasta. Mai întâi, nu pretind nici un fel de autoritate pentru cele afirmate. Îmi doresc să rămân în tradiția Bisericii, și sper că reușesc. Dar nu sunt episcop, nu am harul de a „învăța drept cuvântul adevărului"[2]. În al doilea rând, prezentarea mea este personală: este rezultatul unei angajări personale (fără îndoială imperfectă) și necesită angajare personală. Nu vă voi prezenta ceva care să fie independent de ceea ce văd eu sau dumneavoastră; vă propun să privim împreună la ceva și sper să vedeți ceva din ceea ce mă preocupă.

Dacă așa stau lucrurile, atunci vor reieși de aici câteva concluzii. Pentru a schimba metafora, vă invit într-o călătorie. Eu pot să vă indic câteva dintre lucrurile pe care le vom întâlni pe cale, poate chiar să vă avertizez împotriva unor direcții despre care cred că ar putea să vă ducă în eroare; călătoria, însă, este a dumneavoastră – vă va cere implicare și luptă. De aceea am intitulat capitolul I „A gândi și a face – a fi şi a te ruga: de unde începem?". O introducere în teologia ortodoxă, așa cum o înțeleg eu, poate presupune învățarea unor evenimente sau date, a unei terminologii sau a unor concepte, dar, în esență, este introducerea unui mod de viață.

Sunt preot și sunt obișnuit cu predica, însă sper că nu veți găsi această carte prea mult asemenea unui ciclu omiletic.

---

[2] II Tim. 2, 15: atribuit episcopatului ortodox în anaforalele Sfântului Ioan Gură de Aur și ale Sfântului Vasile.

Cu toate acestea, nu este o ruptură completă între încercarea de a-mi conduce parohienii pe drumul către o ucenicie creștină adevărată și încercarea de a schița cadrele teologiei ortodoxe în această carte. Va exista o diferență de accent, o echilibrare diferită, dar nu o diferență radicală, deoarece nu cred că cineva poate prezenta teologia tradiției ortodoxe fără a fi foarte clar în ceea ce privește angajarea sa, care este, până la urmă, un angajament față de Dumnezeu. „A gândi și a face – a fi şi a te ruga": acestea sunt activități fundamentale ale omului. În cazul de față, aș sugera să nu învățăm de fapt să le facem pe acestea – căci ne angajăm la aceste activități prin simplul fapt că suntem oameni – ci să învățăm ce presupune facerea acestora.

În acest sens, mai multe mișcări filosofice din secolul al XX-lea sunt, la un anumit nivel, perfect în acord cu cele sugerate aici. Tradiția hermeneutică asociată cu Heidegger, precum și cea mai degrabă diferită care este legată de numele lui Wittgenstein, au în comun convingerea că nu începem prin a fi ignoranți și că apoi, prin intermediul „filosofiei", ajungem la o cunoaștere a lumii. De fapt, noi cunoaștem deja lumea într-un anume sens, prin simpla viețuire în ea, iar ceea ce face filosofia este să ne ajute să reflectăm la ceea ce presupune cunoașterea lumii. Tot la fel este și în teologie: „a gândi și a face – a fi şi a te ruga" sunt activități la care ne angajăm cu toții, într-un fel sau altul. Întrebările despre cum să trăim, ce înseamnă să fim, cum să avem o relație cu lumea și să construim o relație cu ceea ce pare să transceandă lumea: am putea cu greu duce o viață în care să nu ne punem aceste întrebări. Astfel, suntem deja teologi. Teologia ortodoxă ne conduce pe un drum marcat de tradiție, care ne ajută în lupta noastră continuă cu aceste întrebări.

Stând în faţa tainei lui Dumnezeu

Am început cu întrebarea: de unde începem? și am reflectat asupra paradoxului că începem, pare-se, dintr-un loc

al neștiutului, nu în sensul ignoranței – ca atunci când pornim cu știință puțină și observăm progrese în cunoaștere –, ci într-un sens mult mai elementar – pornind de la a fi conștienți că Cel pe care Îl căutăm este dincolo de orice capacitate pentru a-L cunoaște pe care am putea-o avea.

Am spus că ne găsim stând înaintea tainei lui Dumnezeu care este dincolo de cunoaștere. Din acest moment, aș dori să indic următorii noștri pași. Stăm înaintea feței lui Dumnezeu. Stăm mereu înaintea feței lui Dumnezeu, căci nu există loc în care Dumnezeu să nu fie, adică în afara locurilor în care este: oriunde suntem, suntem în fața lui Dumnezeu. Dar există locuri unde, din perspectiva omului, prezența lui Dumnezeu ne apare mai clar, locuri în care este mai dificil să uităm că Dumnezeu este aici.

Aceste locuri sunt multe și diverse, iar sensibilitatea noastră față de ele depinde în parte de propria noastră educație și istorie. Există, de exemplu, o tradiție foarte puternică – în multe culturi geografice și istorice – că Dumnezeu poate fi întâlnit pe munte. Motivul pentru aceasta este în parte pentru că munții sunt mai puțin expuși modificărilor realizate de mână omenească. Alte locuri sunt mai adesea acoperite de ceea ce omul a făcut pentru a se simți acasă, dar munții – ca și râurile, ori marea – rezistă modificărilor făcute de om. Atunci când cineva se detașează de ceea ce e făcut de mâna omului, este deja deschis către puterea care se află dincolo de toate. Avem un sens al transcendentului, așa cum se spune, un sens al divinului. Poetul T.S. Eliot s-a exprimat corect atunci când a zis despre Little Gidding (al cărui sfințenie este legată de evenimente istorice), că este un loc unde „rugăciunea a fost eficace"[3].

---

[3] T.S. Eliot, *Four Quartets*, Faber & Faber, Londra, 1944, p. 36 [Satul Little Gidding, situat în Cambridgeshire, Anglia, este un loc cu o bogată tradiție religioasă, având o parohie anglicană încă din 1626; n. tr.].

Aș dori să sugerez că primul pas pentru înțelegerea teologiei ortodoxe, pentru apropierea de cunoașterea lui Dumnezeu după tradiția ortodoxă, constă în redescoperirea sensului de a sta înaintea feței lui Dumnezeu (a sta în picioare este un obicei mai obișnuit în tradiția ortodoxă decât a sta în genunchi) și, mai ales, de a sta înaintea feței lui Dumnezeu în biserică. Acesta este locul în care oamenii se roagă, unde se țin slujbele bisericești, un loc înconjurat și definit de icoane. Este plin cu mărturii ale slăvirii lui Dumnezeu de către oameni – cântările sfinte, vederea arhitecturii sacre și a sfintelor veșminte, mirosul de tămâie, atingerea obiectelor sfinte – icoane și moaște – și sentimentul de a fi alături de alți oameni care stau în fața lui Dumnezeu. Vom începe de aici.

Mulți dintre cei care stau într-un astfel de loc sunt deja ancorați în credința care este celebrată. Cu toate acesta, nu trebuie să crezi pentru a intra într-o biserică; poți sta în ea alături de oamenii care cred, de oamenii pe care îi cunoști, sau chiar și numai de curiozitate. Dar de aici începe teologia, conform tradiției ortodoxe, cel puțin așa cum o înțeleg eu: în acest mod tainic de a fi împreună, ajutat de tăcere (discuțiile în timpul slujbelor nu sunt încurajate, chiar dacă sunt greu de împiedicat), în mijlocul sunetelor și mirezmelor care par să ofere o interpretare acestei tăceri, mai curând decât să o dizolve. Și tot aici, ar putea să se și oprească – prinși în prezența lui Dumnezeu, deschiși către Duhul Său, purtând în inimile noastre preocuparea pentru cei cu care relaționăm. Dacă dorim să o înțelegem, o vom înțelege totuși numai în parte. Dar ceva poate fi înțeles, iar o astfel de înțelegere este ceea ce putem numi teologie.

Abordarea teologiei

Există multe lucruri care sprijină această înțelegere pe care o numim teologie, iar pe parcursul acestei cărți vom

explora câteva dintre ele. Ce doresc să fac în acest capitol este să ofer un oarecare ghid de orientare. Ce ne poate ajuta să progresăm în cunoașterea teologică și cum să o abordăm?

Ce implică înțelegerea teologică în tradiția creștină, și mai ales în tradiția ortodoxă, se știe, în cea mai mare parte. Avem Scripturile. Există reflecții asupra Scripturilor alcătuite de către cei pe care îi numim deseori teologi, dar și de către cei cărora le acordăm rareori acest titlu. Există controverse care s-au născut cu privire la interpretarea tradiției, împreună cu încercările de soluționare a acestor controverse care s-au impus în tradiția ortodoxă, în primul rând sinoadele sau conciliile, mai ales acelea numite „ecumenice". Există o voce vie în Biserică, care articulează tradiția în circumstanțele istorice diferite în care Biserica s-a găsit, o voce care nu este doar omenească, ci este supravegheată și inspirată de ajutor sau harul lui Dumnezeu – auzim această voce prin episcopi, care au harul „să învețe drept cuvântul adevărului". Mai este și rugăciunea Bisericii: rugăciunile liturgice ale Dumnezeiești Liturghii și ale slujbelor bisericești, unde ceea ce credem este rostit în cuvintele pe care le folosim când ne adresăm lui Dumnezeu. Și există și vieți de rugăciune – în primul rând viețile călugărilor și sihaștrilor, dar și, tot atât de valide, viețile celor în care observăm o viețuire în Hristos – și aceste vieți au autoritate, chiar fără să fie oferită în mod formal, asemenea autorității episcopilor. Cu toate acestea, retrospectiv, în cazul sfinților, aceste vieți au dobândit o importanță fundamentală în istoria Bisericii Ortodoxe.

Acestea pot forma o listă: exegeza scripturistică, teologia patristică, teologia sinoadelor (și împreună cu ea tradiția Sfintelor Canoane, definind aspecte ale vieții creștine), istoria Bisericii și a respingerii ereziilor, rolul ierarhiei, importanța monahismului și rolul rugăciunii (care include calea definită în liturghie – în cazul deopotrivă al Tainelor și al marilor sărbători ale Bisericii – ca și rolul celor a căror „rugăciune a fost eficace", sfinții și mucenicii, și felul în care venerarea sfinților

a fost exprimată prin cultul moaștelor și dezvoltarea iconografiei). Totuși, această listă poate deveni ceva diferit, mai aproape de etichetarea membrelor și organelor unui corp, astfel încât să fie o legătură organică între elementele astfel etichetate. Despre aceasta îmi propun să discut pe scurt în continuare.

Întâlnindu-L pe Hristos

Mi se pare că sunt două elemente care ne ajută să vedem cum toți acești factori diferiți pot fi reuniți să formeze un tot organic. Pe de o parte, foarte important, este să realizăm că toate sunt în legătură cu Hristos. Scripturile nu sunt în principal surse sigure – cu atât mai puțin infailibile – de informare cu privire la chestiuni religioase; de fapt, Hristos se află în mijlocul acestora, iar ele depun mărturie despre El. Cărțile Vechiului Testament vorbesc despre relația lui Dumnezeu cu lumea și cu oamenii, iar în centrul lor se află istoria poporului lui Israel, în mijlocul căruia S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, ca împlinire a promisiunilor către Israel și a speranțelor întregii omeniri. Noul Testament conține mărturia apostolică despre Hristos, despre Nașterea, slujirea, moartea, Învierea și Înălțarea Sa, despre revărsarea Duhului Sfânt peste Biserică și întreaga omenire. Dar toate acestea sunt mai mult decât mărturii scrise: prin Scripturi, Hristos continuă să se întâlnească cu oamenii; a citi Biblia ca Scriptură înseamnă a te întâlni cu Hristos. Aceasta se aplică *mutatis mutandis* și la scrierile Părinților, la istoria Bisericii și a sinoadelor ei, la viețile sfinților: toate acestea sunt feluri de a te întâlni cu Hristos, sau de a înțelege cadrele unei astfel de întâlniri. Iar ceea ce face aceasta posibil este rugăciunea, care creează ființe capabile să audă glasul lui Hristos.

Aceste considerații ne conduc la celălalt element care trebuie menționat aici, căci rugăciunea către Hristos și deschiderea către glasul Său ne duc înapoi la punctul de pornire –

Taina lui Dumnezeu. Căci această taină nu este doar o taină intelectuală; este ceva mult mai profund. Așa cum vom vedea în mai multe rânduri pe parcursul acestei cărți, întâlnirea cu Hristos presupune să ne deschidem în vederea unei transformări lăuntrice, a unei pocăințe esențiale.

Maica Tecla, o călugăriță care a murit la o vârstă foarte înaintată în vara lui 2011, scria odată despre proiectul mănăstirii sale care își propusese (prin publicații: contextul imediat al acestui citat) să dea expresie tradiției ortodoxe în spațiul englez, observând „cea mai chinuitoare luptă lăuntrică, necesitatea severă de a refuza să discuți ceea nu ai trăit și imposibilitatea de a le putea trăi: înapoi la ciclul pocăinței: fii răspunzător față de Dumnezeu, nu de oameni"[4]. Acest sens al teologiei, înrădăcinat în trăire, dar totuși ideea că această trăire ne depășește, astfel încât suntem mereu forțați să ne întoarcem la pocăință, să ne întoarcem la Dumnezeu: acesta mi se pare de absolută importanță pentru experiența ortodoxă a teologiei, a venirii la cunoștința lui Dumnezeu.

Acestea sunt cele două elemente (dimensiuni?): stăm înaintea lui Dumnezeu și ascultăm și stăm în fața lui Dumnezeu și vorbim, sau cel puțin încercăm. Aceste două dimensiuni sunt menținute împreună în diverse feluri. Stăm înaintea lui Dumnezeu, ca parte a trupului lui Hristos, Biserica: auzim glasul lui Dumnezeu și răspundem *cu* glasul lui Hristos. Observăm aceasta în uzul creștin al psalmilor: deopotrivă ne rugăm cu Hristos și ne rugăm lui Hristos; deopotrivă Îl auzim pe Hristos și vorbim cu vocea Sa. În opinia mea, aceasta se aplică într-un mod mai general uzului Scripturilor: auzim Scripturile, care ne sunt adresate, dar, în același timp, Scripturile ne oferă cuvinte, imagini, sentimente, chiar concepte și idei, pe care le folosim când, în Hristos, ne adresăm lui Dumnezeu.

---

[4] Mother Thekla, *The Monastery of the Assumption: A History*, Library of Orthodox Thinking, pamphlet no. 8, Greek Orthodox Monastery of the Assumption, Whitby, 1984, p. 16.

Scripturile

Voi încerca să explic acum mai în detaliu: cum interpretăm Scripturile în tradiția ortodoxă?[5] Cum diferă interpretarea ortodoxă a Scripturilor de modul în care Scripturile sunt interpretate de alți creștini sau de cercetători? Care este rolul Părinților, al sinoadelor Bisericii, al rugăciunilor Bisericii, în timpul diversele ei slujbe?

Se spune uneori că ortodocșii sărută Evangheliarul, dar nu citesc Evanghelia. Sper că nu este adevărat, dar este fără îndoială adevărat că citim Evanghelia, dar și venerăm Evangheliarul: acesta este purtat în procesiune la Intrarea Mică, ferecătura sa este decorată de obicei cu icoanele Învierii și Răstignirii – există exemplare de Evangheliare iluminate splendid. Acest fapt nu este irelevant sau superfluu, căci Evangheliarul este perceput ca o icoană a lui Hristos. Sfântul Teodor Studitul, în cea de-a doua perioadă a controversei iconoclaste, a vorbit despre icoane ca fiind „scrise cu aur", prin comparație cu Evanghelia, care a fost scrisă „cu cerneală". Paralela funcționează în ambele sensuri: așa cum o icoană este venerată, deoarece oferă o reflectare a celui pictat și, astfel, ne permite accesul la cel care este pictat, tot astfel Evanghelia, prin ceea ce este scris în ea, ne permite accesul la Cel care este Evanghelia: Hristos, Emanuel, Dumnezeu este cu noi. Acest „text scris cu cerneală" necesită încă interpretare, dar este important pentru că ni-L dezvăluie pe Hristos, ne invită la o întâlnire cu El.

Abordarea ortodoxă a Scripturilor încearcă să mențină un echilibru între aceste două dimensiuni. Munca minuțioasă a cercetătorilor este importantă. Biblia este o colecție de cărți scrise pe parcursul a sute, chiar mii de ani. Au fost scrise

---

[5] Pentru o altă analiză cu privire la interpretarea Scripturilor în tradiția ortodoxă, vezi articolul meu „Inspiration of the Scriptures", în *Sobornost* 31, 1 (2009), pp. 29-44.

și rescrise în circumstanțe istorice anume, iar înțelegerea acestor circumstanțe ne va ajuta să le citim corect. Însuși textul cărților scripturistice nu trebuie abordat ca și cum nu ar avea nevoie de examinare. Există o multitudine de manuscrise cu variante diferite și metode științifice pentru a căuta sensul original.

Toate acestea sunt utile și nu există vreun motiv pentru care un creștin ortodox ar trebui să le ignore. Dar nu reprezintă întreaga poveste. Interpretarea științifică a fost condusă de o preocupare suverană de a stabili textul și sensul original. Dar există numeroase circumstanțe în care această abordare fie este nepotrivită, fie nu redă întreaga imagine completă. Căci Scripturile nu aparțin doar contextului lor original: ele au fost citite și recitite de-a lungul secolelor. Când venerăm Evangheliarul, îl acceptăm ca pe ceva care aparține prezentului: ni-L înfățișează pe Hristos acum. Când citim pericopele din Evanghelii, nu citim pur și simplu un text oarecare, a cărui origine o putem trasa până la secolul I, bazat pe o tradiție orală care provine de la cei care au fost martori la evenimente din viața lui Hristos: citim Evanghelia încrezători că putem discerne glasul lui Hristos care ne vorbește acum. Recunoașterea faptului că avem de-a face cu un text viu, un text care, într-un anumit sens, este contemporan nu numai cu vremea în care a fost compus, ci și cu vremea citirii sale, invită la considerații pe care nici măcar știința cea mai aridă nu le poate ignora.

Să luăm, de exemplu, cartea Psalmilor: ce este ea? Este o colecție de poezii, datând din vremuri diferite, scrise de persoane despre care nu știm nimic sau, în anumite cazuri, de persoane pe care le putem identifica – regele David, căruia îi sunt atribuite de către tradiție câțiva dintre psalmi (mărturiile sunt contradictorii, căci în mod cert părerile sunt divergente cu privire la originea indicațiilor la psalmi, care diferă între versiunile în limbile ebraică și greacă). Dar este, de asemenea, o colecție de poezie religioasă care a fost

folosită în ritualul Templului – cu siguranță în timpul celui de-al doilea Templu (construit în jurul anului 520 î.Hr. și – după o perioadă de pângărire sub Antioh IV Epifanes – distrus de către romani în anul 70 d.Hr.), templul în care Iisus s-a rugat și probabil în cazul primului Templu, construit în timpul regelui Solomon și distrus de babilonieni în jurul anului 586 î.Hr. În acest context, s-a dezvoltat o legătură între psalmi și slujbele de la templu; cu ajutorul acestora, oamenii au putut construi o legătură între preocupările lor și slujbele la care participau.

Mai departe, psalmii constituie o colecție de poezie religioasă folosită în sinagoga iudaică după distrugerea Templului: în acest caz, un nou context a dat naștere unei alte semnificații. În sfârșit, Psaltirea a devenit principala colecție de imnuri pentru Biserica creștină, iar aceasta într-o multitudine de feluri, de la folosirea separată a unor psalmi în anumite contexte – de pildă, folosirea Psalmului 103[6], un psalm al creației, în slujba bizantină a Vecerniei – la recitarea regulată a întregii Psaltiri, care a devenit o practică în monahism, deopotrivă în Răsărit și în Apus, împărțită în Răsărit în 20 de părți de întindere aproximativ egală, numite catisme (*kathismata*, „șezânde"), care sunt citite în fiecare săptămână în cadrul slujbelor ținute în mănăstiri.

Datorită acestei utilizări variate, semnificația unui anumit psalm nu poate fi limitată la presupusa utilizare originală a celui care l-a compus – un context care, în orice caz, nu poate fi decât unul conjectural. În scopul interpretării creștine a psalmilor, este de dorit să se dea atenție utilizării creștine a Psaltirii, abordare care nu exclude alte interpretări.

---

[6] Pe parcursul acestui text voi folosi numărătoarea psalmilor așa cum poate fi găsită în Septuaginta (și în Vulgata latină); cu excepția Psalmilor 1-8 și 146-150, numărătoarea din Septuagina (LXX) este în general cu o unitate sub numărătoarea care poate fi găsită în Biblia Ebraică (și în majoritatea Bibliilor în limba engleză), astfel Ps. 103 (LXX) = Ps. 104 (Biblia Ebraică) [Bibliile românești preiau, și ele, numărătoarea din Septuaginta (n. tr.)].

Utilizarea ortodoxă a Scripturilor

Nu există, după câte mi-am putut da seama, un consens adevărat în privința modului în care Scripturile trebuie să fie interpretate în lumea ortodoxă; multe departamente de Vechiul Testament și Noul Testament din facultățile de teologie din Grecia, Rusia și România, de exemplu, par a aborda Scripturile într-un mod asemănător cu cel al facultăților catolice și protestante din Occident, poate cu o preferință pentru aplicarea unui conservatorism în ceea ce privește adoptarea metodelor științifice. Există sentimentul că interpretarea patristică e importantă, dar nu și o încercare sistematică de a o valorifica ca atare. Poate că nu există o cale sistematică de integrare a interpretării patristice, poate că ar trebui să căutăm altceva. Cred totuși că utilizarea liturgică a Scripturilor ar trebui să dețină o oarecare prioritate în Biserica Ortodoxă, deși ce înseamnă aceasta cu exactitate mai necesită încă muncă de clarificare. Dar ar trebui să presupună examinarea modului în care Scriptura este prezentă în lecționar. Chiar și o scurtă privire asupra acestei chestiuni (tot ceea ce putem face acum) oferă unele indicații.

Lecționarul a fost în mod cert alcătuit cu grijă, deși nu cunoaștem aproape nimic despre cum a fost construit sau despre principiile selecției, în afara celor pe care le putem deduce din lecționarul pe care îl avem în prezent (care este foarte vechi și și-a găsit forma finală în cea de-a doua parte a primului mileniu). Vorbind în termeni generali, „Apostolul" (Faptele Apostolilor și epistolele Sfântului Pavel și ale celorlalți apostoli) și Evangheliile sunt citite într-o manieră succesivă; nu există o încercare de selecție a temelor (cu excepția sărbătorilor). Aceasta sugerează că Noul Testament poate fi lăsat să vorbească de la sine. Totuși, în cadrul acestei lecturi succesive, citirile din sâmbete și duminici selectează pasajele mai importante (deși nu este clar ce criterii au fost folosite

pentru o astfel de selecție), în vreme ce în restul săptămânii avem o lectură în manieră succesivă a restului rămas.

Înșiruirea începe în Duminica Paștilor, când sunt citite începutul Faptelor Apostolilor și Prologul Evangheliei după Ioan, iar citirile din Fapte și din Evanghelia a patra se succed pe parcursul celor 50 de zile până la Rusalii. După Rusalii, începem să citim epistolele Sfântului Apostol Pavel și Evanghelia după Matei. În practica grecească, după Sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci (14 septembrie), trecem la Evanghelia după Luca; în vreme ce Evanghelia după Marcu este citită în duminicile Postului Mare (și în zilele din săptămână către sfârșitul perioadei „mateine", când se termină pericopele din prima Evanghelie). Citirile din epistolele apostolilor Pavel, apoi Iacov, Petru și Ioan, continuă până la sfârșitul perioadei de dinaintea Postului. În timpul acestuia, se citește din Noul Testament numai la sfârșit de săptămână, când se celebrează Sfânta Liturghie (de la Evrei, în cazul Apostolului și de la Marcu, așa cum am văzut, în cazul Evangheliei); în zilele săptămânii, citirile sunt din Vechiul Testament: de la Isaia la Ceasul al șaselea și de la Facerea și Pilde la Vecernie – de la Iezechiel, Ieșirea și Iov în Săptămâna Mare. În plus, cu ocazia marilor sărbători, sunt incluse citiri din Vechiul Testament (de obicei trei) la Vecernie și citiri din Apostol și Evanghelie la Sfânta Liturghie, alese în funcție de relevanța pe care au pentru sărbătoarea care este celebrată.

Există, se pare, o serie de principii în spatele acestei selecții. Noul Testament (cu excepția Apocalipsei) este citit în întregime, și întotdeauna în legătură cu Dumnezeiasca Liturghie: există în mod cert o anumită legătură între celebrarea Liturghiei spre pomenirea lui Hristos și lectura din Noul Testament. Vechiul Testament, prin contrast, este citit foarte selectiv, la alte slujbe, mai ales la Vecernie. Aceasta din urmă, în ritul bizantin (și în cel apusean înainte de reformele din secolul trecut), marchează începutul zilei liturgice, urmând practicii iudaice căreia îi stă mărturie istorisirea

din Facerea: fiecare zi a creației este prezentată ca „seară și dimineață", în această ordine. Astfel, vecernia așteaptă sosirea zilei, și se citește din Vechiul Testament deoarece acesta, în chip asemenea, din perspectivă creștină, așteaptă răsăritul Luceafărului-de-Ziuă, Hristos ca Dumnezeu întrupat.

Putem remarca, în continuare, că Vechiul Testament este citit în acord cu textul Bibliei în limba greacă. Acest fapt sună curios de nevinovat, dar cred că aceasta implică ceva care nu trebuie trecut cu vederea. Este bine cunoscut faptul că Noul Testament, în cea mai mare parte, a citat Vechiul Testament după textul grecesc al Septuagintei (traducerea Bibliei ebraice în limba greacă, făcută de iudei înainte de ivirea creștinismului) și din acel moment Septuaginta a devenit textul standard pentru virtuala totalitate a creștinilor (chiar și preferința Fericitului Ieronim pentru *Hebraica Veritas* a fost mult influențată, de fapt, de experiența Bisericii).[7]

Dar situația este chiar mai complicată. În secolul al II-lea, existau câteva alte traduceri iudaice, făcute probabil cu intenția de a salva textul Vechiului Testament de uzul creștin bazat pe Septuaginta. În secolul al III-lea, Origen a adunat diversele traduceri și le-a așezat alături pe șase coloane, realizând astfel o vastă lucrare de cercetare intitulată *Hexapla*. Scopul acesteia nu a fost, așa cum se afirmă deseori, să-i faciliteze lui Origen stabilirea unui text mai corect decât cel al Septuagintei, ci să arate bogăția de sensuri conținută în Scripturile Vechiului Testament. Pasaje din celelalte coloane

---

[7] Importanța LXX în calitate de versiune creștină a Vechiului Testament a fost subliniată mai ales în cercetarea biblică recentă: vezi Mogens Müller, *The First Bible of the Church: A Plea for the Septuagint*, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 206, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996; Martin Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture*, T. & T. Clark, Edinburgh, 2002. Pentru Ieronim, vezi Adam Kamesar, *Jerome, Greek Scholarship and the Hebrew Bible*, Clarendon Press, Oxford, 1993; C.T.R. Hayward, *Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

ale Hexaplei și-au făcut loc în exemplare creștine ale Septuagintei – așa-numitele lecțiuni „hexaplare" – și tocmai pe aceste lecțiuni le putem adesea întâlni în comentariile patristice la Scripturi, ca și în textele incluse în slujbele Liturghiei bizantine. Consecința acestui fapt este, în opinia mea, profundă: pentru creștinii ortodocși, nu există un „text cu autoritate" al Vechiului Testament; în schimb, avem un proces lung de examinare în Biblia ebraică a tuturor elementelor care trimit la venirea lui Hristos.

„Vechiul Testament" în limba greacă nu este ceea ce pare. Textul publicat în Grecia de către *Zoe* a modificat o versiune a Septuagintei prin asimilarea textului cu cel care poate fi întâlnit în pericopele incluse în cărțile de cult – o metodologie care oferă, în mod cert, avantaje și dezavantaje[8]; în același timp, Biserica Greciei a publicat, sub autoritatea sa, versiunea științifică pregătită de Rahlfs, care încearcă să stabilească un text „original" și, datorită lecțiunilor sale conjecturale, omite uneori pasaje care pot fi întâlnite în mod universal în manuscrise și care sunt importante în textele Bisericii – de exemplu, cuvintele cu care începe anaforaua Sfântului Vasile: „Cel ce ești, Stăpâne, Doamne" (*cf.* Ier. 1, 6 LXX).

La ce concluzie conduc toate aceste considerații? Ele sugerează, în opinia mea, o atitudine în care Scripturile nu sunt privite ca o colecție seacă de texte infailibile despre probleme religioase, ci ca un corp de mărturii de semnificație diferită – unele, fără îndoială, de importanță crucială, căci mărturisesc foarte clar despre Hristos, iar altele de mai mică importanță (deși niciodată fără nicio importanță), căci mărturia lor despre Hristos este mai curând indirectă. Iar criteriile pentru evaluarea acestei importanțe pot fi puse în legătură cu modul în care Biserica și le-a însușit în experiența sa. Există o ierarhie și o construcție: Evangheliarul în centru, Apostolul alături,

[8] *I Aghia Graphi*, ed. a 15-a, Ekdosis Adelfotitos Theologon I «Zoi», Atena, 1999.

iar apoi o diversitate de texte din Vechiul Testament, accesibile, în general, nu într-un volum numit Biblia, ci datorită extraselor conținute în cărțile liturgice, alături de alte texte: cântări, pasaje din Părinți și așa mai departe. Scripturile au, astfel, o formă anume, o construcție care reflectă felul în care le experiem.

Părinții, Sinoadele, rugăciunea liturgică

Aș dori să spun ceva asemănător despre celelalte „autorități" pe care le consultăm în teologia ortodoxă: Părinții, sinoadele și rugăciunile Bisericii. Nu se pune problema să facem din Părinți, sau din vreo antologie selectivă, autorități infailibile. Ei se contrazic unii pe alții cu privire la tot felul de subiecte și trebuie să ne înfrânăm tentația de a estompa diferențele dintre ei. În concertul Părinților trebuie să receptăm o armonie bogată, nu un unison diluat.

Tot astfel și cu deciziile sinoadelor, în special al canoanelor. Deși canoanele au fost grupate la un loc de mai multe ori, nu se poate ascunde faptul că acestea au fost emise de sinoade pentru motive anume, în contexte anume. Dacă le adunăm la un loc, nu vom găsi în ele un ghid detaliat pentru toate problemele cu care ne confruntăm astăzi. Unii teologi ortodocși au subliniat acest fapt, afirmând că haina deschisă a canoanelor lasă loc pentru libertatea creativă în încercarea noastră de a trăi Evanghelia – iar eu sunt întru totul de acord cu ei[9].

---

[9] În feluri diferite: vezi N. Afanasiev, „The Church's Canons: Changeable or Unchangeable?", în *Tradition Alive: On the Church and the Christian Life in our Time: Readings from the Eastern Church*, Michael Plekon (ed.), Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2003), pp. 31-45; C. Yannaras, *The Freedom of Morality*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1984, pp. 175-193 [Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, trad. de Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2004, pp. 181-204].

Poate cele mai importante dintre toate, în afara Scripturilor, sunt rugăciunile și cântările Bisericii, care ne conduc la experierea Sfintelor Taine. În opinia mea, de exemplu, textele cântărilor de la Adormirea Maicii Domnului ne ilustrează mult mai atent și mai clar semnificația sărbătorii decât ar putea să o facă vreo definiție dogmatică. Iată, de pildă, condacul Adormirii:

> Pe Născătoarea de Dumnezeu, cea întru rugăciuni neadormită și întru folosință nădejdea cea neschimbată, mormântul și moartea nu au ținut-o; căci ca pe Maica Vieții, la viață a mutat-o Cel ce S-a sălășluit în pântecele ei cel pururea fecioresc.[10]

Aflăm de aici că Taina adormirii este Taina mijlocirii, mijlocire care este permanent dătătoare de viață, căci viața a biruit moartea, iar în moartea ei percepem frontiera dintre moarte și viață ca fiind transparentă.

Aș dori să închei acest capitol cu un citat din unul dintre cei mai mari gânditori și teologi ai secolului trecut, Părintele Pavel Florenski. Către sfârșitul primei scrisori din volumul *Stâlpul sau Temelia Adevărului*, el afirma următoarele:

> Dar viața bisericească se asimilează și se cunoaște numai trăită, nu în mod abstract sau mental. Dacă, totuși, trebuie să-i aplicăm niște noțiuni, cele mai potrivite nu sunt cele juridice și arheologice, ci biologice și estetice. Ce este eclezialitatea? Este viața nouă, viața în Duh. Care criteriu ne permite s-o trăim corect? Frumusețea.
>
> Da, există o frumusețe deosebită, spirituală, care, neputând fi prinsă în formule logice, este în același timp singura cale adevărată care ne permite să definim ce este și ce nu este ortodox. Cunoscătorii acestei frumuseți sunt părinții duhovnicești, maeștrii în „arta artelor", cum numesc asceza Sfinții Părinți. Aceștia, ca să spunem așa, „au căpătat îndemnare" în ceea ce privește discernerea valorii vieții duhovnicești. Gustul ortodox,

---

[10] Traducere în limba engleză din *Liturgy of St John Chrysostom*, p. 80 [*Ceaslov*, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, 1990, p. 437].

forma ortodoxă se simt, dar nu pot fi supuse calculului aritmetic; ortodoxia se vădește, nu se dovedește. Iată de ce pentru oricine dorește să înțeleagă ortodoxia, nu există decât o *singură* cale: experiența ortodoxă directă... ca să devii ortodox trebuie să te cufunzi dintr-o dată în însăși stihia ortodoxiei, să începi să trăiești ortodox; altă cale nu există.[11]

[11] Pavel Florensky, *The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters*, trad. de Boris Jakim, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1997, pp. 8-9 [Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. de Emil Iordache, Pr. Iulian Friptu și Pr. Dimitrie Popescu, studiu introductiv de diac. Ioan. I. Ică jr., Editura Polirom, Iași, 1999, p. 12].

Capitolul al II-lea

Cine este Dumnezeu? Doctrina Sfintei Treimi

Cine este Hristos?

În centrul creștinismului se află crucea și Cel care a fost răstignit pe ea: Domnul Iisus Hristos. Dar cine a fost acest om? – căci, orice altceva am crede despre El, este sigur că a fost om. Cele mai timpurii mărturii despre Iisus, pe care le găsim în Evanghelii, ca și în restul Noului Testament, ne sugerează mai multe răspunsuri: un prooroc, „Proorocul", Fiul Omului, Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul lui Dumnezeu, Înțelepciunea și Puterea lui Dumnezeu. Modul în care creștinii și Biserica au înțeles aceste desemnări va fi discutat (sau cel puțin amintit) mai jos. Acum însă doresc să fac o observație mult mai simplă. Portretul evanghelic al lui Iisus este cel de învățător, de făcător de minuni și de persoană care a fost considerată o amenințare (în feluri care nu sunt practic detaliate în Evanghelii, cu excepția opoziției față de cei numiți „farisei"): o amenințare față de religia iudaică, într-un anumit sens, iar dincolo de aceasta, o amenințare politică (faptul că a fost răstignit sugerează foarte clar că execuția a fost dusă la îndeplinire de ocupanții romani ai Palestinei).

Dar ce gândea Iisus despre Sine? În ce fel dorea să rămână în amintirea celor de după El? Ca prooroc și învățător, a propovăduit; învățătura Sa a fost caracterizată, se pare, de vorbirea în parabole. Dar ce a învățat? Nu există mare lucru în învățătura Sa care să nu poată fi comparat cu învățătura

iudaică contemporană sau anterioară Lui. Chiar și dubla poruncă – să-L iubești pe Dumnezeu și pe aproapele tău – este prezentată în Evanghelia după Luca nu ca o învățătură a lui Iisus, ci ca un rezumat al Legii oferit de un învățător de lege iudeu ca răspuns la întrebarea Sa (Lc. 10, 27). Iisus nu este prezentat drept un mare învățător cu un mesaj nou: El vorbește cu o autoritate nouă, dar ceea ce predică sunt Legea și Proorocii. Iisus nu este un filosof cu vreo înțelegere nouă a universului, nici nu este prezentat drept un moralist care are un nou cod moral, deși este adevărat că iubirea este cheia modului în care își prezintă învățătura, iar acest fapt este evidențiat în mărturia apostolică despre Hristos – mai ales în prezentarea lui Iisus din Evanghelia după Ioan și în epistolele Sfântului Pavel.

Acest sentiment că Iisus nu poate fi rezumat la învățătura Sa, fie ea filosofică sau morală, este subliniat de faptul că El Însuși nu a scris nimic; deși aceasta Îl aseamănă cu o altă persoană misterioasă, de data aceasta din tradiția greacă, Socrate. În două rânduri, totuși, Iisus le-a transmis ucenicilor ceva pentru care să Îl pomenească. Când ucenicii L-au întrebat cum să se roage, El le-a dăruit Rugăciunea Domnească, „Tatăl nostru", iar în noaptea de dinaintea Pătimirii Sale, le-a cerut ucenicilor să Îl pomenească, strângându-se împreună, frângând pâinea și împărțind vinul, primindu-le ca pe trupul și sângele Său.

Aceste considerații mi se par deosebit de semnificative atunci când se încearcă orice fel de edificare în privința modului în care Dumnezeu este conceput de către creștini. Dacă Iisus s-ar fi prezentat pe Sine ca filosof, atunci, firesc, am fi căutat la El învățături despre natura lui Dumnezeu și relația Sa cu lumea, despre natura providenței divine și așa mai departe. Dacă Iisus s-ar fi prezentat ca un moralist, atunci nu am fi surprinși dacă înțelegerea Sa despre Dumnezeu s-ar preocupa de modul în care Acesta este izvor al valorilor morale, al poruncilor morale și așa mai departe.

Iar în tradiția filosofiei occidentale, mergând înapoi până la Platon, putem vedea cum Dumnezeu a fost invocat drept primă cauză, ca explicație supremă pentru toate, sau ca pe Cel care garantează valorile noastre morale, fie prin emiterea de porunci divine pe care noi trebuie să le respectăm, sau ca Sine drept „Formă a Binelui", sau ca pe Cel care, în calitate de Creator, înțelege natura umană în esența ei, ca din această înțelegere să poată fie derivate un set de valori morale sau o lege naturală.

Toate acestea pot fi, cu adevărat, foarte importante și, fără îndoială, o mare parte a gânditorilor s-au preocupat de înțelegerea modului în care Dumnezeu este sensul suprem al universului sau izvorul suprem de valori morale. Dar modul în care Iisus a vrut ca ucenicii să-și amintească de El îmi pare să sugereze un mod diferit de apropiere de Taina lui Dumnezeu. Rugăciunea Domnească ne învață în primul rând că Dumnezeu este Cel către Care ne rugăm; El nu este vreun principiu suprem sau o valoare absolută, ci Unul căruia îi adresăm rugăciunilor noastre, Unul cu care putem intra într-o legătură. Îl numim „Tată"; Îi suntem copii, fii și fiice.

Dumnezeu, Cel căruia ne rugăm

Rugăciunea Domnească este rostită sau cântată la toate slujbele bisericești. Ea ocupă un loc special în Sfânta Liturghie, prefațând primirea Sfintei Împărtășanii a Trupului și Sângelui lui Hristos și fiind precedată de rugăciunea euharistică, anaforaua (rugăciunea Sfintei Jertfe), în care ne rugăm lui Dumnezeu, Îi mulțumim lui Dumnezeu pentru toate binefacerile ce ni s-au făcut nouă „pe care le știm și pe care nu le știm, arătate și nearătate", ne amintim de instituirea Sfintei Euharistii și Îl invocăm pe Duhul Sfânt să Se reverse peste noi și peste darurile de pâine și vin și să le transforme în Sfântul Trup și Sânge al lui Hristos și apoi, în chiar prezența

lui Hristos, Îl implorăm să sprijine Biserica şi lumea. Este rugăciunea Bisericii *par excellence.*

Dacă Dumnezeu este Cel căruia ne rugăm, este firesc să ne întrebăm: cum vorbim despre Dumnezeu în rugăciunea centrală a Sfintei Liturghii? Cea mai lungă dintre cele două rugăciuni euharistice folosite regulat în Liturghia Ortodoxă, anaforaua Sfântului Vasile, începe astfel:

> Cel ce eşti, Stăpâne, Doamne, Dumnezeule, Părinte Atotţiitorule, Cel închinat, vrednic cu adevărat şi drept şi cuvenit lucru este, pentru marea cuviinţă a sfinţeniei Tale, pe Tine a Te lăuda, Ţie a-Ţi cânta, pe Tine a Te binecuvânta, Ţie a ne închina, Ţie a-Ţi mulţumi, pe Tine a Te slăvi, Cel ce singur eşti Dumnezeu cu adevărat, şi Ţie a-Ţi aduce această slujbă cuvântătoare a noastră, cu inimă înfrântă şi cu duh de smerenie; că Tu eşti Cel ce ne-ai dăruit nouă cunoaşterea adevărului Tău. Şi, cine este în stare să grăiască puterile Tale, să facă auzite toate laudele Tale sau să spună toate minunile Tale, în toată vremea? Stăpâne al tuturor, Doamne al cerului şi al pământului şi a toată făptura cea văzută şi nevăzută, Cel ce şezi pe scaunul slavei şi priveşti adâncurile, Cel ce eşti fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu şi Mântuitorului nostru, nădejdea noastră, Care este chipul bunătăţii Tale, pecete asemenea chipului, Care întru Sine Te arată pe Tine, Tată, Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat, Înţelepciune mai înainte de veci, viaţă, sfinţire, putere, Lumina cea adevărată, prin Care S-a arătat Sfântul Duh, Duhul adevărului, darul înfierii, arvuna moştenirii celei ce va să fie, începutul bunătăţilor celor veşnice, puterea cea făcătoare de viaţă, izvorul sfinţeniei, de Care toată făptura cea cuvântătoare şi înţelegătoare, întărită fiind, Ţie slujeşte şi Ţie pururea Îţi înalţă cântare de slăvire, că toate împreună slujesc Ţie. Că pe Tine Te laudă Îngerii, Arhanghelii, Scaunele, Domniile, Începătoriile, Stăpâniile, Puterile şi Heruvimii cei cu ochi mulţi; Ţie Îţi stau împrejur Serafimii cei cu şase aripi, care, cu două îşi acoperă feţele, cu două picioarele, iar cu două, zburând, strigă unul către altul, cu neîncetate graiuri, cu laude fără tăcere... cântarea de biruinţă, cântând,

> strigând, glas înălțând și grăind: Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot; plin este cerul și pământul de slava Ta. Osana întru cei de sus. Bine este cuvântat Cel ce vine întru numele Domnului. Osana întru cei de sus.[1]

Stăm înaintea Domnului și îi aducem laude. Purtăm pe buze cuvintele și frazele Scripturilor: de la cuvintele de început, care sunt cuvintele de uimire ale lui Ieremia (și amintindu-ne de întregul context: „O, Stăpâne, Doamne, iată că nu știu să vorbesc...", Ier. 1, 6), continuăm să exprimăm măreția și Taina lui Dumnezeu, pe Care îl știm ca pe Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos. Rugăciunea descoperă apoi, folosind terminologia scripturistică, Taina Treimii – în care Tatăl Se manifestă în Fiul și în Duhul. Rugăciunea continuă, invocând viziunea lui Isaia de la Templu (Is. 6) despre slujirea lui Dumnezeu de către puterile îngerești din ceruri.

După ce cântarea noastră s-a unit cu cântarea puterilor cerești la *Sanctus*, rugăciunea continuă:

> Cu aceste fericite Puteri, Stăpâne, Iubitorule de oameni, şi noi, păcătoşii, strigăm şi grăim: Sfânt eşti cu adevărat şi Preasfânt şi nu este măsură măreţiei sfinţeniei Tale; şi cuvios eşti întru toate lucrurile Tale; căci, cu dreptate şi cu chibzuire adevărată, ne-ai adus toate; că, făcând pe om, luând ţărână din pământ, şi, cu chipul Tău, Dumnezeule, cinstindu-l, l-ai pus în raiul desfătării, făgăduindu-i, întru paza poruncilor Tale, viaţă fără de moarte şi moştenirea veşnicelor bunătăţi.[2]

Ne amintim astfel că, datorită faptului că am fost creați de Dumnezeu Însuși, putem sta înaintea Lui și putem lua parte la rugăciunea și lauda puterilor cerești.

---

[1] Traducere în limba engleză de Arhim. Ephrem Lash: *The Divine Liturgy of our Father among the Saints Basil the Great* (St Andrew's Press, Manchester, 2001, pp. 27-28 [*Liturghia Sfântului Vasile cel Mare*, în *Liturghier*, EIBMBOR, 2012, București, pp. 247-248].

[2] *Liturgy of St Basil*, p. 28 [*Liturghier*, p. 249].

Folosind cuvintele pe care El Însuşi ni le-a dat

Ceea ce ne învață această rugăciune exemplară este că trebuie să stăm înaintea lui Dumnezeu, preluând din revelația Sa proprie cuvine și fraze cu care să I ne adresăm. Îi vorbim așa cum El S-a revelat pe Sine – în taină și în măreție, dincolo de orice concepție omenească – și, de asemenea, ca Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, exprimându-ne iarăși prin cuvinte și fraze extrase din Scripturi. Ne-a fost dăruită prin Scripturi o cale de a ne adresa lui Dumnezeu, o cale care este pe potriva slavei firii Sale, dar nu o cale de a-L defini.

O astfel de înțelegere este exprimată de Sfântul Maxim Mărturisitorul în scurtul său tratat despre *Tatăl nostru*. Cererile Rugăciunii Domnești constituie o teologie, dar este o teologie de un anume fel. După cum spunea Maxim,

> Fiindcă [rugăciunea] îmbrățișează tot scopul ascuns în chip tainic în cele spuse mai înainte [cu referire la sfatul divin al cărui scop este îndumnezeirea firii noastre]... Cuvântul rugăciunii cuprinde cererea tuturor acelora cărora ni s-a făcut pricinuitor însuși Cuvântul lui Dumnezeu smerindu-Se. El ne învață să ne silim a ne însuși acele bunuri pe care ni le poate procura numai Dumnezeu și Tatăl prin Fiul, care mijlocește în chip natural, și prin Duhul Sfânt.

Sfântul Maxim continuă prin a discuta cele șapte Taine conținute în rugăciune: „Teologia, înfierea prin har, egalitatea cu îngerii, împărtășirea de viața veșnică, restaurarea firii omenești, desființarea legii păcatului și surparea celui rău, care ne stăpânește prin înșelăciune". Acestea nu sunt doar taine de contemplat, ori, și mai puțin, de rezolvat; sunt taine care ne conduc la comuniunea cu Dumnezeu. Ele descoperă Taina Treimii (care este ceea ce Maxim înțelege prin „teologie", *theologia*) și că aceasta ne deschide posibilitatea înfierii în Fiul, Hristos. Acest statut de înfiați ne oferă egalitate cu îngerii („precum în cer, așa și pe pământ"). Participăm la viața divină

prin aceea că Hristos Însuși ne este hrană, în special prin Sfânta Euharistie. Firea omenească este restaurată spre ea însăși; căci, deoarece omenirea a fost divizată de cădere, suntem separați unii de alți, opuși unii altora – restaurarea făcându-se prin iertare („Iartă-ne greșelile [datoriile] noastre, precum și noi iertăm greșiților [datornicilor] noștri"). Dar viața pământească rămâne o luptă constantă împotriva celui viclean; admitem aceasta atunci când ne rugăm pentru izbăvirea de ispite. Și căutăm izbăvirea de tirania celui rău[3].

Deoarece Tainele se referă la transformarea noastră în Dumnezeu, îndumnezeire, acestea ne sunt prezentate în Rugăciunea Domnească ca cereri, expresii are dorinței noastre, sau poate și mai bine, folosind o expresie a lui Toma din Aquino, ca interpretând dorința noastră: *desiderii interpres*[4]. Maxim vede această dorință ca un răspuns la iubirea lui Dumnezeu față de noi și, în special, la iubirea lui Dumnezeu manifestată în Întrupare și în deșertarea de sine a Fiului lui Dumnezeu, un răspuns care cere de la noi o smerire de sine asemenea: „Înaintând prin golirea de patimi atâta îndumnezeire, cât S-a golit pe Sine Cuvântul lui Dumnezeu de slava maiestății Sale pentru mântuirea noastră, făcându-Se cu adevărat om"[5].

Dacă ne îndreptăm către Dumnezeu în rugăciune, ne așteptăm ca El să ne asculte, să ne audă rugăciunile. Ce înțelegem prin aceasta este o taină – o taină, spun, nu în sensul unui

---

[3] Pasajul rezumat aici poate fi găsit în Maximos the Confessor, *On the Lord's Prayer*, în *Opuscula exegetica duo*, ed. P. Van Deun, CCSG, 23, Brepols, Turnhout, 1991, pp. 62-176 (trad. în limba engleză, ușor modificată, în *The Philokalia: The Complete Text*; vol. 2, trad. de G.E.H. Palmer, Philip Sherrard și Kallistos Ware, Faber&Faber, Londra și Boston, 1981, pp. 286-290) [Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. 2, ed. a 2-a, Editura Humanitas, București, 1999, pp. 249-253].

[4] Toma din Aquino, *Summa Theologiae* IIaIIae. 83, 1 ad 1.

[5] Maximos, *On the Lord's Prayer*, in *Opuscula exegetica duo*, pp. 102-106 (*Philokalia*, p. 287) [Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire la rugăciunea Tatăl nostru*, pp. 250-251].

puzzle care trebuie rezolvat, ci în sensul a ceva despre care avem o oarecare înțelegere, dar sentimentul încă și mai profund că înțelegerea nu poate fi niciodată cuprinzătoare, că va exista mereu mai mult de spus, va fi resimțit pe întreg parcursul acestei cărți. Dar aceasta înseamnă, cel puțin, că putem fi atenți la Dumnezeu și că ne putem aștepta ca El să ne acorde atenția Sa. Într-un anume fel, rugăciunea deschide o relație personală; rugăciunea este o activitate proprie numai persoanelor (exceptând exprimarea metaforică) și poate fi adresată numai unei persoane. Astfel, dacă ne gândim la Dumnezeu ca la Unul căruia ne rugăm, Îl concepem pe Dumnezeu în termeni personali. Am scris în acest fel, și nu am scris „ca persoană", din două motive. Mai întâi, noțiunea de persoană este o noțiune alunecoasă, așa cum vom descoperi în continuare când vom reflecta la sensul afirmației că oamenii sunt creați „după chipul lui Dumnezeu". În al doilea rând, oare noi, creștinii, ne gândim la Dumnezeu ca la „o" persoană? Nu îl concepem, de fapt, pe Dumnezeu ca Treime de Persoane, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt? Cum au ajuns creștinii la conceptul de Treime și ce anume înseamnă?

Dumnezeu ca Treime

Cuvântul „trinitate" [„treime"], provenind din latinescul *trinitas**, înseamnă un set de trei, însă nu unul format din elemente oarecare, ci din trei lucruri care au o anumită legătură între ele. *Trinitas* este echivalentul latinesc al grecescului *trias*. În ciuda aparențelor, termenul latinesc nu sugerează o unitate întreită, o tri-uniune, asfel încât nu cred că ortodocșii ar trebui să abandoneze cuvintele „Trinitate" și

* Pasajul de față ia în discuție, aici și în continuare, termenul englezesc „trinity". În limba română, se optează în cele mai multe cazuri pentru echivalarea termenului prin „Treime", cel puțin atunci când se referă la Dumnezeu; alte variante folosite uneori sunt „trinitate" și, mai rar, „triadă" [n. tr.].

„trinitar" pentru cuvintele de origine greacă „Triadă" și „triadologic", așa cum fac unii.

Cuvântul ca atare, *trias*, nu poate fi întâlnit în Noul Testament, ci apare pentru prima dată în secolul al II-lea în scrierile apologetului creștin Teofil al Antiohiei. Dar grupul de trei la care se referă Treimea se întâlnește deseori în Noul Testament, căci grupul acestor trei este Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Dumnezeu Fiul este Domnul Iisus Hristos, care se roagă lui Dumnezeu, Tatăl său; Sfântul Duh este o prezență tainică a lui Dumnezeu, trăită în Biserica creștină. Există un sentiment, mai ales în teologia greacă, că „Dumnezeu" este Tatăl; o expresie obișnuită în teologia greacă din secolele IV-V și de mai târziu vorbește de *ho Theos kai Pater*, „Dumnezeu și Tatăl", tradusă adesea, puțin prea relaxat, prin „Dumnezeu Tatăl". Astfel, există un sentiment foarte puternic în Noul Testament și în teologia greacă ulterioară că „Dumnezeu", *ho Theos*, se referă la Tatăl. Această utilizare arată clar că monoteismul evreilor este ceva afirmat, și nu modificat, de către credința creștină. Ce s-a întâmplat – foarte repede, într-o perioadă de câteva decenii de la răstignirea lui Hristos – a fost că Hristos a fost așezat pe același nivel cu Dumnezeu și Tatăl ca Dumnezeu și (poate mai puțin evident) la fel a fost și Duhul Sfânt.

Cum s-a mutat Biserica de la monoteismul evreiesc al primilor ucenici ai lui Hristos la teologia trinitară care a ajuns să definească creștinismul? Pe de o parte, aceasta este o istorie lungă și complexă pe care nu o putem descrie aici[6]; pe

---

[6] Pentru o relatare reușită a acestei istorii, alcătuită de un teolog ortodox, vezi John Behr, *The Way to Nicaea*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2001 [John Behr, *Drumul spre Niceea*, trad. de Mihail G. Neamțu, Editura Sophia, București, 2004] și *The Nicene Faith*, părțile 1 și 2, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2004. Pentru o relatare mult mai scurtă, vezi cartea mea *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 95-100 [Pr. Andrew Louth, *Sfântul Ioan Damaschinul: tradiție și originalitate în teologia bizantină*, trad. de pr. prof. Ioan Ică sn și diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2010, pp. 145-151].

de altă parte, însă, este o istorie foarte simplă, ba chiar nu este deloc o istorie, ci o înțelegere pe care o putem identifica în cele mai vechi documente ale credinței creștine. De fapt, această istorie lungă și complexă ar trebui mai curând privită ca o relatare a eforturilor Bisericii de a evita o serie de neînțelegeri ale unei credințe exprimate în principal în cult și rugăciune, dar vulnerabilă atunci când era definită în concepte și categorii filosofice. Ne-am putea referi câteodată, în această carte, la această „istorie lungă și complexă", dar să ne oprim aici la simpla înțelegere.

Există câteva evenimente în Evanghelii unde natura treimică a lui Dumnezeu este descoperită: avem exemple precum botezul lui Hristos, Schimbarea la Față și agonia din grădină. La botezul lui Hristos, pe când Domnul iese din apă, cerurile se deschid, Duhul lui Dumnezeu se coboară peste El în chip de porumbel și se aude glasul Tatălui spunând „Tu ești Fiul meu cel iubit" (sau, în versiunea lucană, „Tu ești Fiul Meu, Eu astăzi Te-am născut". Biserica Ortodoxă comemorează botezul lui Hristos la Sărbătoarea Teofaniei, a „manifestării lui Dumnezeu". În icoana botezului Domnului sau a Teofaniei, Treimea se face cunoscută în om, porumbel și binecuvântarea Tatălui. Troparul sărbătorii exprimă această înțelegere prin cuvintele următoare:

> În Iordan botezându-Te Tu, Doamne, închinarea Treimii s-a arătat; că glasul Părintelui a mărturisit Ție, Fiu iubit pe Tine numindu-Te, și Duhul în chip de porumbel a adeverit întărirea Cuvântului. Cel ce Te-ai arătat, Hristoase Dumnezeule, şi lumea ai luminat, slavă Ție.[7]

Trebuie să observăm că ceea ce se face manifestă la această sărbătoare este *închinarea* Treimii, nu doctrina; atunci când contemplăm Taina botezului lui Hristos suntem atrași

---

[7] *An Orthodox Prayer Book*, trad. în limba engleză de Arhim. Ephrem Lash, St Alban & St Sergius, Milton under Wychwood, 2009, p. 102 [*Ceaslov*, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, 1990, p. 412].

către adorarea Sfintei Treimi, care luminează lumea prin Fiul Întrupat.

La Schimbarea la Față, Hristos le-a apărut celor mai apropiați trei ucenici – Petru, Iacov și Ioan, schimbat la față în slava Sa și însoțit de proorocii Moise și Ilie. Din nou, glasul din ceruri al Tatălui spune „Acesta este Fiul meu cel iubit"; din nou apare Duhul, de această dată sub forma unui nor care coboară deasupra scenei, din cer se aude glasul – norul Prezenței divine, *Shekinah*, care umplea cortul mărturiei în Vechiul Testament. De data aceasta, însă, se vădește, în principal, faptul că Fiul aparține Sfintei Treimi și că Hristos se îndreaptă către Pătimirea Sa de bunăvoie, Dumnezeu fiind pe cruce „Unul din Treime a suferit în trup", într-o frază care a devenit populară începând cu secolul al V-lea. Condacul sărbătorii interpretează sensul acesteia astfel:

> În munte, Te-ai schimbat la față, Hristoase Dumnezeule, și pe cât au cuprins ucenicii Tăi slava Ta, au înțeles că, dacă Te vor vedea răstignit, să cunoască Patima cea de bunăvoie și lumii să-i propovăduiască, că Tu ești cu adevărat raza Tatălui.[8]

Pe parcursul Săptămânii Mari, se arată foarte clar că suferința lui Dumnezeu a fost voluntară; în anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur acest fapt este indicat atunci când se pomenește de „noaptea în care a fost vândut – sau, mai degrabă, când *El Însuși S-a dat pe Sine* pentru viața lumii"[9], ca și cu prilejul tainei din Grădina Ghetsimani, când Hristos S-a retras cu cei mai apropiați trei ucenici pentru a se ruga Tatălui. Ucenicilor le-a zis „ Întristat este sufletul Meu până la moarte"; Tatălui Său, I se roagă, spunând „Părintele Meu, de este cu putință, treacă de la Mine paharul acesta! Însă

---

[8] *Orthodox Prayer Book*, p. 104 [*Ceaslov*, p. 436].

[9] *The Divine Liturgy of our Father among the Saints John Chrysostom*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 32 (sublinirea mea) [*Liturghier*, p. 173].

nu precum voiesc Eu, ci precum Tu voieşti" (Mt. 26, 38-39). Sfântul Luca notează: „Iar El, fiind în chin de moarte, mai stăruitor Se ruga. Şi sudoarea Lui s-a făcut ca picături de sânge care picurau pe pământ" (Lc. 22, 44).

Rugăciunea şi Treimea

Aici, cred, vom putea observa cel mai clar ce i-a determinat pe creştini să-L conceapă pe Dumnezeul Unic ca pe o Sfântă Treime. Căci, în Grădina Ghetsimani, Tatăl şi Fiul sunt în mod clar persoane distincte. Mitropolitul Filaret vorbea de „iubirea Tatălui care răstigneşte, iubirea Fiului răstignit şi iubirea Sfântului Duh biruind crucea cu o iubire de neînvins"[10]. Toate cele trei Persoane ale Treimii participă la răstignire ca act al iubirii răscumpărătoare, dar sunt, indubitabil, distincte. Iar această distincţie, aşa cum ne arată clar rugăciunea din Ghetsimani, este articulată *în rugăciune*. Rugăciunea Fiului către Tatăl este cea care evidenţiază aceasta distincţie – distincţia *personală* – dintre Tatăl şi Fiul.

Rugăciunea Fiului are, totuşi, şi un caracter bivalent, căci Fiul se roagă Tatălui deopotrivă ca Dumnezeu Fiul, cât şi ca Fiul întrupat: rugăciunea Sa ne permite să înţelegem ceva deopotrivă din natura relaţiei din cadrul Dumnezeirii Treimi, atunci când Hristos se roagă Tatălui ca Fiu al Său şi din natura legăturii cu noi, atunci când Hristos se roagă lui Dumnezeu Tatăl, ca Fiu, „întâi născut între mulţi fraţi" (Rom. 8, 29). O singură persoană se roagă – Fiul lui Dumnezeu întrupat (nu există o persoană umană distinctă; vom afla mai multe despre aceasta mai târziu) – dar rugăciunea Sa exprimă o legătură filială bivalentă: legătura Fiului cu Tatăl în Treime

---

[10] Citat de Vladimir Lossky în lucrarea sa *The Mystical Theology of the Eastern Church*, James Clarke & Co., Londra, 1957, p. 85 [*Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere, studiu introductiv şi note de Pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 113].

și legătura filiației umane pe care Dumnezeu Fiul Și-a asumat-o la Întrupare, o legătură în care suntem incluși odată cu înfierea ca fii și fiice realizată la botez, pentru a ne putea învrednici „cu îndrăznire, fără de osândă, să cutezăm a Te chema pe Tine, Dumnezeu-Tatăl Cel ceresc, și a zice: Tatăl nostru...".[11]

Putem observa ceva din această bivalență în Evanghelii. Toate Evangheliile menționează rugăciunea lui Iisus către Tatăl Său; Iisus este zugrăvit petrecând nopți întregi singur, în rugăciune către Dumnezeu, Care este Tatăl Său. Aceste relatări ne inspiră să ne dedicăm și noi rugăciunii. Există însă și pasaje în care Hristos este, am putea spune, asimilat lui Dumnezeu; în acest caz, nu ni se cere să ne alăturăm rugăciunii Sale, ci să ne rugăm Lui, să-L recunoaştem pe Domnul Iisus izvor al mângâierii și mântuirii. Un exemplu poate fi următorul pasaj din Evanghelia după Matei, unde Domnul spune: „Veniţi la Mine toți cei osteniți şi împovărați şi Eu vă voi odihni pe voi. Luați jugul Meu asupra voastră şi învățați-vă de la Mine, că sunt blând şi smerit cu inima şi veți găsi odihnă sufletelor voastre" (Mt. 11, 28-29). Acest sens al Fiului întrupat, trimis de Tatăl și care se îndreaptă către Tatăl în rugăciune este laitmotivul fundamental al Evangheliei după Ioan.

Duhul Sfânt

Această concepție despre caracterul bivalent al lui Hristos – Care ne conduce în rugăciunea către Dumnezeu și Care este, de asemenea, Cel Căruia ne rugăm, „Unul din Treime" – va fi analizată mai târziu, când vom încerca să ne întrebăm

[11] Astfel îi invită preotul pe credincioși să i se alăture la momentul Rugăciunii Domnești în Dumnezeiasca Liturghie: *cf. Liturgy of St John Chrysostom*, p. 39 [*Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, în *Liturghier*, p. 183].

cine este Hristos (adică ceea ce numim „hristologie"). Aici ne interesează celălalt aspect: felul în care relația dintre Tatăl și Fiul în cadrul Dumnezeirii, articulată în rugăciune, a dat naștere unei concepții despre Dumnezeu ca Treime.

Ați putea spune că ceea ce tocmai am spus clarifică numai relația dintre Tatăl și Fiul: care este, însă, situația Duhului Sfânt? Într-adevăr, învățații apuseni din aproximativ ultimul secol au susținut în mod obișnuit că în dezvoltarea doctrinei despre Treime a existat o etapă „binitariană", o etapă în care se putea vorbi de o concepție de „doi în unul" cu referire la Tatăl și Fiul în Dumnezeire. Această viziune pare a fi mult mai puțin răspândită astăzi și, într-adevăr, mi se pare că este bazată pe un model fals de „dezvoltare" doctrinară, ca și când doctrina Treimii ar fi „ulterioară" Noului Testament și revelației lui Hristos. Am vorbit, în schimb, în termeni de „înțelegere": înțelegerea că Dumnezeirea cea Una include Persoane aflate în relație, înțelegere care a avut nevoie de secole pentru a fi articulată în limbajul pe care Biserica l-a considerat mai târziu canonic; cu toate acestea, în opinia mea, această înțelegere a existat dintru început.

Dar care este situația Sfântului Duh? Termenii în care se vorbește despre Duhul Sfânt în Scripturi sunt mult mai puțin descriptivi; câteodată pare să fie vorba de o persoană, dar în alte locuri limbajul pare mai general, referindu-se la prezența sau la activitatea lui Dumnezeu. Mai întâi, însă, trebuie să clarificăm un lucru. Ceea ce am schițat mai sus nu este, în niciun sens, o *dovadă* a relației dintre Tatăl și Fiul în Treime; în mod cert, nu în sensul unui răspuns la întrebarea *de ce* sunt Tatăl și Fiul în Treime. Părinții subliniază adesea că nu putem răspunde la întrebarea „de ce?" când este vorba despre Dumnezeire; putem spera să răspundem la această întrebare numai cu privire la chestiuni care se referă la creație, și nu întotdeauna, nici în acest caz. Tot ceea ce putem spera este să întrezărim cât de cât Taina Sfintei Treimi, dar nu o vom înțelege niciodată. Cazul Sfântului Duh poate fi

considerat mai misterios; acest fapt nu îl face însă mai puțin important, așa cum vom vedea mai târziu.

Cu toate acestea, putem nota deja aici o serie de lucruri. Mai întâi, așa cum Părinții, de pildă Sfinții Atanasie și Vasile, au observat atunci când dumnezeirea Sfântului Duh a fost pusă sub semnul întrebării în secolul al IV-lea, rolul Duhului este să asigure prezența Sfântului Duh în cei care cred: îndumnezeirea se petrece prin Duhul, iar toate Tainele presupun coborârea Duhului Sfânt încărcat de putere. Nimic dintre acestea nu ar avea sens dacă Duhul Sfânt nu ar fi parte a Sfintei Treimi. Mai mult, Duhul Sfânt vine ca răspuns al rugăciunii, al invocării Sale, ceea ce are sens numai dacă și El este personal. Și, poate cel mai important, Duhul Sfânt este invocat în cultul creștin alături de Tatăl și de Fiul: botezul este în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh. Închinarea creștină se adresează Tatălui, prin Fiul și în Sfântul Duh – sau, mai succint, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh. „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh" este una dintre cele mai întâlnite fraze din cultul creștin, în Apus și în Răsărit deopotrivă. În ceea ce par a fi pasaje liturgice, păstrate în scrierile timpurii ale Bisericii, inclusiv în Noul Testament, găsim cele mai solide mărturii ale Treimii; cel mai vechi imn creștin cunoscut – „Lumină lină", *Phos hilaron* – este trinitar, deopotrivă ca structură și ca înțeles.

Dogma Treimii

Treptat, Biserica a dezvoltat o terminologie prin care să își exprime felul în care Îl înțelege pe Dumnezeu în Sfânta Treime, un Dumnezeu în trei Persoane. Pentru a obține o expresie clară, Biserica a adoptat un limbaj tehnic. Trebuie să fim preciși în privința felului de simplitate căutat. Biserica nu a încercat niciodată să soluționeze Taina Treimii: aceasta a fost o acuzație făcută adesea, din motive întemeiate sau nu,

împotriva ereticilor, a celor care propuseseră poziții respinse de Biserică. Vorbim despre „definiții" de credință, cel mai notabil, în legătură cu hristologia, de „Definiția calcedoniană" emisă de Sinodul Ecumenic din 451. În limba engleză*, „definiția" sugerează o descriere precisă, o relatare a ceea ce este ceva în realitate. Dar originile etimologice ale cuvântului sugerează mai curând stabilirea unei limite (în latină: *finis*); de altfel, cuvântul grecesc folosit de Sinod – *horos* – înseamnă, simplu, „o limită". „Definiția" calcedoniană, așadar, trebuie înțeleasă nu ca o definire precisă a felului în care Hristos este deopotrivă Dumnezeu și om și totuși Unul, ci mai curând construirea unei frontiere, dincolo de care este erezia. Căci, deși tainele credinței sunt dincolo de înțelegere, ele nu sunt dincolo de *neînțelegere*, iar definițiile sinodale sunt menite să prevină o astfel de neînțelegere.

Primul termen tehnic care a fost introdus a fost cuvântul *homoousios*, „deoființă" [„consubstanțial"]: s-a afirmat despre Fiul, în Simbolul de credință [Crezul] Sinodului de la Niceea, Primul Sinod Ecumenic (325 d.Hr.), că este *homoousios*, deoființă cu Tatăl, însemnând că Acesta Își derivă propria ființă de la Tatăl și este egal cu El, nu subordonat Lui în vreun fel. Mai târziu în decursul aceluiași secol, s-a clarificat faptul că Duhul Sfânt este, de asemenea, deoființă cu Tatăl. Aceasta a impus afirmația că nu există decât o singură substanță sau esență, sau *ousia* și că aceasta exprimă unitatea Dumnezeirii.

Dar *ousia* divină sau esența nu trebuia înțeleasă – ca în cazul altor termeni generici – ca desemnând ceea ce înseamnă a fi divin; aceasta nu ar fi garantat unitatea lui Dumnezeu, tot așa precum o singură natură umană nu înseamnă că există numai un singur om. De fapt, *ousia* divină a fost înțeleasă ca fiind ființa Tatălui – ființa lui Dumnezeu Unul pe care îl numim Tată – care a fost împărtășită în continuitate necurmată Fiului, prin naștere și Duhului Sfânt, prin purcedere.

---

* Ca și în limba română [n. tr.].

Aceste precizări au fost afirmate în versiunea amplificată a Crezului de la Niceea, emis în legătură cu al Doilea Sinod Ecumenic de la Constantinopol (381), care a definit religia ortodoxă a Imperiului roman condus de împăratul Teodosie (această versiune a Crezului este adesea numită „Crezul Niceean"* și este forma de Crez folosită în cult de Bisericile Răsăriteană și Apuseană deopotrivă, în special în Liturghia Euharistică – dar nu și de armeni, care folosesc chiar Crezul din 325).

În acest timp, terminologia a continuat să se dezvolte și să includă alte elemente (neincluse explicit în Crezul Niceean): Dumnezeu există ca trei Persoane într-o singură substanță sau esență. Termenul preferat pentru „persoană" în limba greacă nu era *prosopon*, deși era folosit și el, ci *ipostas*, un cuvânt care putea însemna „ființă" și care este echivalentul exact („calc") al latinescului *substantia*, „substanță"; astfel, grecii vorbeau de o *ousia* și trei *ipostasuri*. Latinii, pe de altă parte, foloseau terminologia lor tradițională care putea fi găsită deja în scrierile lui Tertulian în secolul al III-lea, despre o *substantia* și trei *personae* – o substanță și trei persoane. Este ușor de înțeles că această terminologie putea crea confuzie atunci când latinii și grecii vorbeau unii cu ceilalți. Dar nu acesta este lucrul care ne preocupă acum.

Afirmația că astfel Dumnezeu Unul ființează în trei Persoane co-egale conduce firesc la noțiunea de Treime – *trinitas, trias* – și începem să-L găsim pe Dumnezeul creștinilor gândit simplu ca Treime. La începutul secolului al V-lea, întâlnim lucrări intitulate *Despre Treime*: Chiril al Alexandriei și Augustin au scris fiecare lucrări cu acest titlu. Alături de rugăciunea către Tatăl, prin Fiul și în Duhul Sfânt – forma de rugăciune întâlnită în multe liturghii, din care a reieșit înțelegerea tainei Treimii – găsim forme ale devoțiunii îndreptate

* În mediile teologice sau academice mai atente la nuanțe, Crezul este numit Niceo-Constantinopolitan, însă denumirea sa obișnuită rămâne „Crezul Niceean" [n. tr.].

direct către Treime, de exemplu în poemul Sfântului Grigorie Teologul, *Despre viața sa*, care se încheie cu următoarea rugăciune: „Viața mea... dar unde va ajunge aceasta?... în sălașul cel neclintit, așa mă rog, unde e Treimea mea și strălucirea amestecată, de ale cărei umbre sunt înălțat acum nedesluşit"[12]. Nota devoțiunii personale se manifestă în referința sa la „Treimea mea".

În *De Trinitate* a lui Augustin putem vedea, cred, începuturile unei preocupări pentru ceea ce s-ar putea numi „Taina Treimii"; în *Despre Sfânta Treime* a lui Chiril aflăm ceva mult mai tradițional – o înțelegere a lui Dumnezeu Tatăl revelat prin Fiul în Sfântul Duh, deopotrivă deoființă cu Tatăl.

Treime şi apofatic

Această abordare teologică este întâlnită în ceea ce poate fi considerată expresia cea mai dezvoltată a teologiei grecești: primele opt capitole ale lucrării *Expunere a credinței ortodoxe* scrisă de Sfântul Ioan Damaschinul, un teolog din secolul al VIII-lea[13]. Aceasta începe cu o afirmație despre incomprehensibilitatea lui Dumnezeu: în pofida mulțimii termenilor tehnici pe care Ioan îi introduce, rămâne axiomatic pentru Ioan că trebuie să abordăm o taină care este dincolo de înțelegerea omenească. Aceasta nu înseamnă, totuşi, că Dumnezeu ar păstra tainele existenței Sale din pricina unui fel

[12] „Concerning his own life", liniile 1947-1949, în Gregory of Nazianzus, *Autobiographical Poems* (ed. și trad. de Carolinne White, Cambridge Medieval Classics, 6, Cambridge University Press, Cambridge, 1996), pp. 152-153 [*Despre viața sa*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., în Jean Bernardi, *Grigorie din Nazianz. Teologul și epoca sa*, trad. de Cristian Pop, cu o selecție a Poemelor autobiografice în traducerea diac. Ioan I. Ică. jr., Editura Deisis, Sibiu, 2002, pp. 296-332, aici p. 332].

[13] Pentru mai multe detalii, vezi lucrarea mea *St John Damascene*, pp. 89-116 [pp. 136-175].

de posesivitate geloasă; de fapt, Dumnezeu dorește să Se facă cunoscut, dorește cu ardoare să-Și împărtășească ființa și viața cu creaturile Sale. Numai în această cunoaștere a Dumnezeului necreat vom fi copleșiți de taina ființei Sale, de nesfârșirea oricărei cunoașteri despre El pe care am putea să o întrezărim.

Ioan continuă prin a descrie diversele moduri în care sensul tainei lui Dumnezeu a fost păstrat în teologia creștină. Mai întâi și cel mai important, nu Îl putem cunoaște pe Dumnezeu, ci doar ceea ce El nu este – in-finit, in-creat, in-vizibil – ceva exprimat în limba greacă prin folosirea lui alfa-privativ, astfel încât aproape că avem o teologie a alfa-privativului, de exemplu, la începutul anaforalei Sfântului Ioan Gură de Aur, unde Dumnezeu este mărturisit ca fiind *anekphrastos, aperinoetos, aoratos, akataleptos* – inefabil [„negrăit"], incomprehensibil [„necuprins cu gândul"], invizibil [„nevăzut"] și de neconceput [„neajuns"]. În plus, nu Îl cunoaștem pe Dumnezeu, cunoaștem numai „despre" El; nu cunoaștem ființa sau esența Lui, ci doar activitatea, *energeia* sau puterea Sa.

Ioan amintește, de asemenea, de o distincție între *theologia* și *oikonomia* – teologie și iconomie – Dumnezeu în Sine, în fapt Treimea, pe de o parte și Duhul Sfânt în relația Sa cu creația, pe de altă parte; o cunoaștem pe cea din urmă mult mai bine decât pe cea dintâi, deși, chiar și în ceea ce privește iconomia, o mare parte scapă înțelegerii noastre. El se referă, de asemenea, la distincția – introdusă în teologia creștină de autorul numit „Dionisie Areopagitul" –, dintre teologia catafatică și cea apofatică, o teologie a afirmației (în limba greacă: *kataphasis*), în care afirmăm ceea ce Dumnezeu a revelat despre Sine și o teologie a negației (*apophasis*), în care negăm faptul că noțiunile noastre pot descrie cu acuratețe realitatea lui Dumnezeu; dintre acestea, teologia apofatică este mai importantă.

Odată ce a clarificat caracterul indirect al limbajului folosit în legătură cu Dumnezeu, Ioan Damaschinul ne introduce conceptul de Dumnezeu Unul și subliniază realitatea Unicului Dumnezeu mărturisit în Scripturi, prin contrast cu multitudinea zeilor care caracterizează politeismul păgân (acordând o astfel de atenție acestui lucru, Ioan îi avea în vedere probabil pe contemporanii și guvernanții săi musulmani, căci el scria în Palestina după cucerirea arabă din secolul al VII-lea. Acest Dumnezeu Unul, totuși, Se manifestă pe Sine drept Cuvânt și Duh, Care izvorăsc din Tatăl, și sunt una cu El: tocmai prin Cuvântul și prin Duhul putem să Îl cunoaștem pe Dumnezeu, Tatăl.

Împreună-locuire şi iubire în Treime

Ajungem după aceea la un capitol mai lung, „Despre Sfânta Triadă", în care Ioan analizează ceea ce putem înțelege despre Sfânta Treime. Din nou, el începe prin a sublinia că aceasta este dincolo de înțelegerea noastră și că tot ceea ce putem spera este să evităm neînțelegerea care, mai degrabă, ne-ar îndepărta de Dumnezeu, decât ne-ar deschide inimile spre El. Ioan prezintă terminologia despre care deja am vorbit: o *ousia* a lui Dumnezeu, trei *ipostasuri* ale Treimii. Dar el introduce, de asemenea, un concept care nu fusese folosit fără rezerve până atunci în legătură cu Sfânta Treime: ideea perihorezei [*perichoresis*], a „întrepătrunderii" sau „împreună-locuirii". Persoanele Treimii nu sunt separate una de cealaltă, așa cum sunt persoanele umane, ci Se întrepătrund Una pe Cealaltă. Fără a-Și pierde caracteristicile distinctive ca persoane, realitățile Lor coincid sau împreună-locuiesc. Lui Ioan îi este foarte clar, spre deosebire de unii teologi ortodocși moderni, că ceea ce se aplică Treimii *nu* se aplică și oamenilor; comuniunea trinitară a Persoanelor nu este un

model pentru comuniunea oamenilor. Mai curând, este caracteristic naturii *necreate* a Dumnezeirii faptul că Persoanele locuiesc Una în Cealaltă; în ceea ce privește naturile create este altfel – în realitate, ele sunt separate; orice fel de comuniune existentă este o formă de împărtășire.

În opinia mea, doctrina perihorezei, a împreună-locuirii, pe care Ioan o introduce în teologia creștină, exprimă bine înțelegerea că, în cadrul Treimii, există o relație, o relație exprimată prin rugăciune. Există, s-ar putea spune, o renunțare de Sine reciprocă în cadrul Treimii: Tatăl le face loc Fiului și Duhului (pentru a folosi un limbaj spațial, fără îndoială nepotrivit), iar Fiul și Duhul renunță la Sine în favoarea Tatălui, către Care se îndreaptă în rugăciune. Această concepție este exprimată, în rara iconomie a culorii, în Icoana Sfintei Treimi a Sfântului Andrei Rubliov: gestica mutuală a Tatălui (în stânga, după cum privim la icoană), a Fiului care Se întrupează (în mijloc) și al Duhului Sfânt (în dreapta) este una de respect reciproc, de renunțare la Sine și, astfel, de afirmare[14].

Există un frumos pasaj într-un scurt tratat al lui Clement din Alexandria, *Care bogat se va mântui?*, care a fost compus probabil la sfârșitul secolului al II-lea:

> Privește la tainele dragostei și atunci vei vedea sânul Tatălui, despre Care a vorbit numai Dumnezeu Cel Unul-Născut. Dumnezeu Însuși este dragoste și datorită dragostei Lui am ajuns să-L privim. Ceea ce este negrăit în Dumnezeu este Tată, iar ceea ce este milă în Dumnezeu a ajuns inimă de mamă; iar din pricina dragostei Sale, Tatăl a ajuns să aibă simțămintele femeii, și marea dovadă este Cel născut din El. Iar fructul născut din dragoste este dragoste. Pentru aceea S-a pogorât și El, pentru aceea a luat trup omenesc, pentru aceea a suferit

---

[14] Despre aceasta, vezi (acum arhimandrit) Gabriel Bunge, *The Rublev Trinity*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2007, în special pp. 89-99 [*Icoana Sfintei Treimi a cuviosului Andrei Rubliov sau „Celălalt Paraclet"*, ed. a 2-a, traducere și cuvânt înainte de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2006, pp. 129-154].

de bunăvoie toate cele omenești, pentru ca măsurând cu slăbiciunea noastră pe cei ce i-a iubit, să ne măsoare în schimb pe noi cu puterea Lui.[15]

Din chiar sinele iubirii, spune Clement, a fost izvorâtă înomenirea Fiului la Întrupare. Golirea Sa de Sine (așezarea sa pe același plan cu slăbiciunea noastră) exprimă Însăși Ființa Sa: iubirea care descoperă că aparține sânului Tatălui. Prin golirea de Sine, Fiul nu devine altceva, ci doar Se exprimă pe Sine, exprimă ceea ce este: Iubire din Iubire.

Natura fundamentală a apofaticului

Pe măsură ce înțelegem acestea, cred că putem începe să percepem sensul mai adânc al accentului pe apofatic, cu privire la incomprehensiunea tainei lui Dumnezeu, pe care l-am întâlnit deja în această carte și care ar putea fi aproape considerat drept tema caracteristică a teologiei ortodoxe din secolul al XX-lea. Căci teologia apofatică nu se referă la o cale înaltă a conceptelor, nu este vreun rafinament suprem al unei teologii conceptuale omenești –, teologia catafatică și teologia apofatică fiind folosite în manevrarea conceptelor noastre despre Dumnezeu, asemenea unui curs în zigzag utilizat în conducerea unei corăbii. A spune că teologia apofatică este fundamentală înseamnă a spune ceva mai degrabă diferit, ceva exprimat într-un mod foarte grăitor de către Vladimir Lossky spre sfârșitul faimoasei sale lucrări *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*:

---

[15] Clement of Alexandria, *Quis dives salvetur* 37 (*cf. Clement of Alexandria*, trad. de G.W. Butterworth, Loeb Classical Library; Heinemann, Londra, 1919; traducerea de față este însă a mea [în original, (n. tr.)]) [Clement Alexandrinul, *Scrieri. Partea întâia*, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, PSB, EIBMBOR, București, 1982, pp. 35-66, aici p. 59].

A trebuit să constatăm uneori, în cursul studiilor noastre privind teologia mistică a Bisericii Răsăritene, atitudinea apofatică proprie acestei gândiri religioase. După cum am văzut, negațiile care semnalează imposibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu nu sunt piedici în calea cunoașterii; departe de a fi o limitare, apofatismul ne face să depășim toate conceptele, orice domeniu al speculației filosofice. Apofatismul este o tendință spre plinătatea totdeauna mai mare, care schimbă cunoașterea în necunoaștere, teologia conceptelor în contemplare, dogmele în trăire a tainelor inefabile. Apofatismul este, de asemenea, o teologie existențială care angajează întreaga ființă, punând-o pe calea unirii, silind-o să-și schimbe, să-și transforme firea pentru a ajunge la adevărata „gnoză", care este contemplarea Sfintei Treimi. Or, „schimbarea minții", *metanoia*, înseamnă pocăință. Calea apofatică a teologiei răsăritene este pocăința persoanei umane în fața Dumnezeului Celui Viu[16].

[16] Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, p. 238 [p. 269].

Capitolul al III-lea

Doctrina creației

Anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur începe astfel:

> Cu vrednicie și cu dreptate este a-Ți cânta Ție, pe Tine a Te binecuvânta, pe Tine a Te lăuda, Ție a-Ți mulțumi, Ție a ne închina, în tot locul stăpânirii Tale; că Tu ești Dumnezeu negrăit și necuprins cu gândul, nevăzut, neajuns, pururea fiind și același fiind: Tu și Unul-Născut Fiul Tău și Duhul Tău cel Sfânt. Tu din neființă la ființă ne-ai adus pe noi, și căzând noi, iarăși ne-ai ridicat și nu Te-ai depărtat, toate făcându-le, până ce ne-ai suit la cer și ne-ai dăruit împărăția Ta ce va să fie. Pentru toate acestea mulțumim Ție și Unuia-Născut Fiului Tău și Duhului Tău celui Sfânt, pentru toate pe care le știm și pe care nu le știm; pentru binefacerile Tale arătate și cele nearătate, ce ni s-au făcut nouă.[1]

Rugăciunea este adresată lui Dumnezeu, Care este dincolo de ființă și de cunoaștere și care ne cheamă la ființă, pentru a ne purta de grijă și a ne aduce la părtășia cu El în ceruri și în Împărăția ce va veni. Această grijă este exprimată prin împărtășirea binefacerilor, deopotrivă a celor pe care le știm și a celor care sunt dincolo de înțelegerea noastră.

---

[1] *The Divine Liturgy of our Father among the Saints John Chrysostom*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 31 [*Dumnezeiasca Liturghie a celui între Sfinți Ioan Gură de Aur*, în *Liturghier*, p. 172].

Ne înfățișăm înaintea lui Dumnezeu în rugăciune pentru că ne-a creat și ne poartă de grijă. Dumnezeul Căruia ne adresăm în rugăciune este Dumnezeul pe Care L-am mărturisit deja în Crez, citit sau cântat imediat înaintea începutului rugăciunii euharistice: „Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor văzutelor și nevăzutelor". Precizarea celor care au fost făcute sau create – cer și pământ, toate cele văzute și cele nevăzute – este făcută, în parte, pentru a sublinia faptul că Dumnezeu le-a creat pe toate; nu există nimic pe care El să nu-l fi creat, cu excepția Sfintei Treimi, care este deoființă, *homoousios*, cu Dumnezeu Tatăl. Menționarea cerului și a lucrurilor nevăzute, însă, ne reamintește că cele create nu se limitează la lumea ființelor pământești vizibile (vom reveni cu detalii despre aceasta mai târziu).

Importanța doctrinei despre creație este accentuată și mai mult de faptul că prima carte a Bibliei, Facerea [„Geneza"], începe cu o relatare a creației lumii în șase zile (Fc. 1, 1-2, 3), urmată de o relatare mai prolixă a creației oamenilor, Adam și Eva (Fc. 2, 4-24). Acest accent pe creație este încă și mai evident în traducerea grecească Septuaginta, care intitulează prima carte *Genesis* (sau, în anumite manuscrise, *Genesis Kosmou*), adică „Venirea la ființă [a lumii]", spre deosebire de textul ebraic, în care cartea este intitulată folosind primul cuvânt care apare în text, *Bᵉrêshith*, „La început". În primele secole creștine, comentariile asupra primului capitol al Facerii, uneori și asupra celui de-al doilea, au fost deosebit de numeroase – în lucrarea sa *Istoria bisericească*, Eusebiu enumeră opt –, şi erau de obicei numite comentarii la *Hexaemeron*, „Șase zile". Aceasta a fost o tradiție moștenită de la iudei: tratatul lui Filon *Despre facerea lumii* a exercitat o mare influență asupra exegezei creștine ulterioare. Cel mai faimos și influent comentariu a fost *Hexaemeronul* Sfântului Vasile cel Mare, constituit dintr-un set incomplet de omilii, care nu a ajuns să trateze creația

omului, o omisiune împlinită de fratele său mai tânăr, Sfântul Grigorie al Nyssei, în scurtul său tratat *Despre facerea omului*[2].

Doctrina creştină timpurie despre creaţie

Reiese clar din toate acestea că doctrina creației a fost extrem de importantă pentru primii creștini. Motivul pentru aceasta nu este greu de găsit, căci doctrina creației nu a fost o concepție îmbrățișată în mod obișnuit în perioada Antichității târzii, dacă îi excludem pe iudei și pe creștini, pentru care ea transmitea ceva foarte importat.

Ideea originii lumii a fost o problemă pe marginea căreia oamenii speculaseră din cele mai vechi timpuri. Mituri antice relataseră despre nașterea pământului ca rezultat al luptei unor zei; în *Teogonia* sa, Hesiod pusese nașterea pământului în contextul genealogiei zeilor. Poate cea mai importată istorisire despre originea cosmosului, cunoscută în lumea intelectuală pe care o locuiau primii creștini – numită și mit – a fost cea inclusă în dialogul platonician *Timaios*. Dar aceste relatări – fie ele mitologice sau alcătuite în termenii științei antice – sunt menite să explice trăsăturile lumii, în ce manieră se potrivește totul. În termeni foarte generali, ele dezvăluie introducerea ordinii din haos și întuneric și există urme ale acestei abordări în relatarea din Facerea, care pare să vorbească despre întuneric și abis ca matricea sau contextul în care Dumnezeu a creat cerul și pământul („Pământul era netocmit și gol și întuneric era deasupra adâncului"; Fc. 1, 2a, LXX).

Mulți creștini însă, ca și iudeii precum Filon, considerau că relatarea din Facerea vorbește despre o *creație* radicală

---

[2] Pentru mai multe detalii, vezi articolul meu „The Fathers on Genesis", în *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, Craig A. Evans, Joel N. Lohr și David L. Petersen (ed.), Brill, Leiden, 2012, pp. 561-578.

a cosmosului, nu numai despre introducerea ordinii acolo unde era un întuneric abisal, fără formă. În jurul perioadei în care a trăit Iisus, începe să apară o concepție mai precisă despre creație, drept creație din nimic – *ex ouk onton, ex nihilo.* Prima mențiune despre aceasta în cărțile biblice se găsește în Cartea a Doua a Macabeilor, atunci când se povestesc patimile suferite de cei șapte mucenici Macabei din porunca regelui seleucid Antioh IV Epiphanes. După ce Antioh torturase și omorâse șase dintre fiii credincioasei lor mame, numită în tradiție Salomina, i-a cerut acesteia să-și implore fiul cel mai tânăr să mănânce carne de porc, încălcând astfel Legea și salvându-și viața. Dimpotrivă, vorbind în ebraică, fapt care l-a înfuriat și mai tare pe Antioh, ea și-a susținut fiul în hotărârea sa:

> Fiule, fie-ți milă de mine, care în pântece te-am purtat nouă luni... Rogu-te, fiule, ca, la cer și la pământ căutând și văzând toate cele ce sunt într-însele, să cunoști că din ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu (*ouk ex onton epoiesen ho theos*)... Nu te teme de ucigătorul acesta; ci fă-te vrednic de frații tăi, primește moartea, ca în ziua milostivirii să te găsesc pe tine împreună cu frații tăi. (II Mac. 7, 27-29)

Scena este una deosebit de mișcătoare, dar este mai mult decât atât. Făcând această primă mărturisire explicită a creației din nimic, Salomina apelează la această doctrină pentru a pecetlui martiriul fiului ei și pentru a susține doctrina învierii, datorită căreia ea are nădejde că îl va primi înapoi alături de frații lui. Este remarcabil faptul că îi vom întâlni exact în același context – al martiriului și al credinței în înviere – pe creștinii secolului al II-lea, care începeau să fie din ce în ce mai siguri în ceea ce privește doctrina despre creație și anume că a fost creată de Dumnezeu din nimic.

Astfel, aflăm credința în creație, nu în sensul scoaterii ordinii din haos, ci în sensul mai radical că Dumnezeu a creat

cosmosul din nimic, „nu din cele ce au fost", așa cum a spus Salomina. De vreme ce aceasta a fost o credință atât de radicală și, se poate presupune, din pricină că este rareori afirmată explicit în Biblie – II Mac. 7, 28 este singurul pasaj edificator, iar când creștinii încearcă să găsească texte biblice care să susțină doctrina creației, întâmpină mari dificultăți[3] – pentru aceste două motive, doctrina explicită a creației din nimic s-a dezvoltat cu greutate. Iustin Martirul pare să fi acceptat în continuare doctrina platoniciană conform căreia Dumnezeu a creat cosmosul din materia preexistentă[4], iar concepția lui Origen despre creația din nimic pare să se fi limitat numai la creația materială[5]. În secolul al II-lea, Teofil este probabil primul care a afirmat creația din nimic[6], iar la începutul secolului al IV-lea doctrina era solid înrădăcinată între creștini, așa cum putem observa din tratatul Sfântului Atanasie, *Despre Întrupare*[7]. Cu toate acestea, dificultatea conceptualizării unei credințe atât de radicale nu trebuie să ascundă faptul că intuiția fundamentală pe care se bazează – convingerea că nu există nimic care să fie în afara puterii lui Dumnezeu – își are originea în Scripturi.

Creația din nimic

Pe măsură ce creștinii au reflectat la doctrina creației din nimic de către Dumnezeu, au înțeles că doctrina forma

---

[3] Încercând să apeleze la autoritatea Scripturilor pentru a susține creația din nimic, Origen citează, pe lângă II Mac. 7, 28, din *Păstorul lui Herma* (*Porunca* I, 1) și din Ps. 148, 5 („El a zis și s-au făcut").

[4] Sfântul Iustin Martirul, *Apologia I*, 59.

[5] Origen, *De Principiis* II, 1, 4-5.

[6] Teofil, *Ad Autolycum* II, 10.

[7] Atanasie, *De Incarnatione* 3, citând *Porunca* I. 1 din *Păstorul lui Herma*, Fc. 1, 1 și Evr. 11, 3.

ceea ce filosoful și teologul rus de la începutul secolului al XX-lea, părintele Pavel Florenski, numea o antinomie, adică două propoziții opuse una alteia, ba care chiar se contrazic una pe alta și care trebuie să fie, amândouă, afirmate[8]. Pe de o parte, doctrina despre creație vorbea despre o diferență absolută între Dumnezeu și toate lucrurile create; nu au nimic în comun ființa lui Dumnezeu Sfânta Treime și ființa entităților create. Pe de altă parte, doctrina creației însemna că creatura – orice creatură – datorează tot ceea ce este Creatorului; nu există nimic în ființa creată care să se opună, în sine, Creatorului. Să luăm în considerare separat ambele părți ale antinomiei.

Conceptul de diferență absolută între Dumnezeu și creație a contrazis fundamental una dintre convingerile a ceea ce a fost numită pietatea cosmică din Antichitatea târzie, care se baza pe concepte platoniciene și stoice deopotrivă. Ambele școli filosofice își imaginau o lume a zeilor și a oamenilor – nemuritori și muritori – în care, deși exista o diferență, aceasta nu era absolută; frontiera dintre divin și uman era vulnerabilă sub mai multe aspecte și putea fi trecută. Oamenii puteau aspira la domeniul zeilor.

În platonism, distincția era văzută mai precis ca fiind între dimensiunile spirituală și materială, despre care Socrate spusese, în *Fedon*:

> Sufletul e asemenea cu ce este divin, nemuritor, inteligibil, simplu, indisolubil, veșnic același, veșnic asemenea lui însuși; corpul, în totul asemenea cu tot ceea ce este omenesc, muritor, neinteligibil, multiform, supus descompunerii, veșnic schimbător, niciodată asemenea cu el însuși.[9]

---

[8] Vezi Pavel Florensky, *The Pillar and Ground of the Truth* (Boris Jakim, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1997), pp. 114-123 [pp. 96-110].

[9] Platon, *Phaedo* 80B; trad. de R. Hackforth în *Plato's Phaedo*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, p. 84 [*Fedon*, în Platon, *Dialoguri*, trad. de Cezar Papacostea, Editura IRI, București, 1995, p. 184].

O lume spirituală, imaterială, căreia îi aparține sufletul, și o lume materială, căreia îi aparține trupul: scopul suprem al sufletului este să se elibereze de lumea materială a trupescului și să se întoarcă în lumea spirituală, să-și împlinească apartenența la acea lume. Așa cum scria Platon într-unul dintre dialogurile de bătrânețe, *Theaitetos*, „fuga [de lume] înseamnă a deveni după putință cât mai asemănător divinității"[10].

Această viziune a urcușului sufletului către Dumnezeu fusese și avea să rămână foarte atrăgătoare pentru mulți creștini; pasajul din *Theaitetos* citat mai sus era unul dintre favoritele lui Clement Alexandrinul, care scria spre începutul secolului al III-lea. Dar doctrina creației din nimic punea probleme, de vreme ce sugera că diviziunea fundamentală din cadrul realității nu era aceea dintre spiritual și material, ci aceea dintre creat și necreat. Într-adevăr, chiar mai radical, ea sugera că separația dintre Dumnezeu și creație nu era una în cadrul vreunei „realități" care înglobează tot, ci o distincție între două feluri de ființă care nu se puteau compara una cu cealaltă, astfel încât, dacă una va fi considerată reală, cealaltă va trebui să fie numită ireală și invers. Așa cum spunea Sfântul Grigorie Palama, în secolul al XIV-lea, „[Dumnezeu] nu este existență dacă celelalte sunt existențe; dar dacă Acela este existent, celelalte nu sunt existente"[11]. Ideea că sufletul este „în realitate" divin și că își găsește adevărata ființă în unire cu Dumnezeu nu poate fi acceptată, nici că urcușul spre Dumnezeu este un fel de „întoarcere acasă" pentru suflet,

---

[10] Platon, *Theaetetus*, 176B [*Theaitetos*, trad. de Marian Ciucă, în Platon, *Opere*, VI, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 226].

[11] Gregory Palamas, *One Hundred and Fifty Chapters*, 78, ed. și trad. de Robert E. Sinkewicz, Studies and Texts 83, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1988, p. 173 [Sfântul Grigorie Palama, *O sută cincizeci de capete despre cunoștința naturală*, traducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. 7, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 421-516, aici 472].

care se întoarce acolo de unde a venit, abandonând trupul, care are o origine diferită, căci sufletul și trupul au aceeași origine: voința creatoare a lui Dumnezeu.

Aceasta conduce mai întâi, remarcabil, la Sfântul Grigorie al Nyssei, la concepția că, pe măsură ce sufletul se apropie din ce în ce mai mult de Dumnezeu, el nu se găsește pe un „teritoriu familiar", cum s-ar putea spune; de fapt, apropiindu-se din ce în ce mai mult de un Dumnezeu Care este total diferit față de el, acesta realizează din ce în ce mai pregnant că Dumnezeu este total incomprehensibil. Grigorie exprimă această concepție în tratatul său *Viața lui Moise*, în care vede viața sufletului reflectată în cursul vieții lui Moise, de la întâia sa întâlnire cu Dumnezeu în lumina rugului aprins, urcând pe muntele Sinai, prin nori și întuneric, până în norul impenetrabil din vârful muntelui, unde îl află nu pe Dumnezeu Însuși, ci locul în care Dumnezeu locuiește. Este vorba despre o progresie de la lumină la întuneric, de înțelegere, la încrederea în realitatea prezenței pe care nu o poate cuprinde sau înțelege pe deplin. Pentru Grigorie, diferența dintre ființa creată și Dumnezeu cel necreat este diferența dintre ceea ce putem cunoaște – conform principiului epistemologic că „cel asemenea îl știe pe cel asemenea" și ceea ce se află dincolo de cunoașterea noastră, dintre finit, adică cele familiare nouă și infinit, care se află dincolo de ceea ce putem înțelege[12].

Cealaltă parte a acestei antinomii înseamnă că tot ceea ce aparține creaturii provine de la Dumnezeu, că nu există nimic în creatură care să se opună lui Dumnezeu. Creatura trăiește aceasta în două feluri, antinomic chiar. Pe de o parte, tot ceea ce suntem este bun, „nemăsurat de bun", căci am fost

[12] Pentru o bună analiză a acestui aspect din teologia lui Grigorie al Nyssei, cu o selecție de texte în traducere [engleză], vezi *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa*, selecție și introducere de Jean Daniélou; trad și ed. de Herbert Musurillo, John Murray, Londra, 1962.

făcuți de mâna Creatorului; nu există nimic la nivelul ființei care să fie în opoziție cu Dumnezeu sau vreun rău ireductibil în creație. Dacă cercetăm sămânța creației noastre, cum am putea spune, ne vom afla pe noi înșine în armonie cu Dumnezeu. Pe de altă parte, nu participăm la ființa noastră cu nimic care să ne aparțină; suntem „din nimic", iar natura noastră, chiar, „a fost odată când nu a existat", așa cum s-a exprimat Sfântul Atanasie[13].

Acest „nimic", din care am venit prin actul creator al lui Dumnezeu, este singurul loc la care ne putem întoarce, dacă alegem să ne depărtăm de Dumnezeu care ne-a dat ființă: aceasta animă învățătura despre Cădere, de care ne vom ocupa în alt capitol. Aici, însă, ideea este alta. Antinomia fundamentală a Creației poate fi exprimată cu ajutorul unei imagini grăitoare dintr-o predică a Sfântului Filaret, marele mitropolit al Moscovei din secolul al XIX-lea, care spunea: „Cuvântul creator este ca un pod neclintit, pe care ființele create stau în echilibru, sub abisul infinitudinii divine și deasupra celui al propriei nimicii"[14]. Această imagine nu exprimă fragilitate, ci stabilitate: stăm neclintiți între incomprehensibilitatea divină de deasupra noastră, către care duce podul – care este Cuvântul creator – și abisul nimiciei noastre proprii, de unde provenim și la care ne putem autocondamna.

Noțiunea unei diviziuni fundamentale între Dumnezeu și făpturi poate da naștere la neînțelegere – o neînțelegere care poate apărea cu ușurință datorită cadrului limitat al imaginației noastre. Ar putea sugera fără dificultate un abis infinit

---

[13] *De Incarnatione*, 4.

[14] Filaret (Drozdov) al Moscovei, „Predică la descoperirea moaștelor Sfântului Alexei, Mitropolitul Moscovei și Făcătorul de Minuni", rostită pe 29 Mai 1830, *Izbrannye Trudy Pisma Vospominaniya* (Institutul teologic ortodox „Sfântul Tihon", Moscova, 2003), p. 268. Acest pasaj este citat de Lossky și Florovsky deopotrivă.

între Dumnezeu și făpturile Sale, făcându-L pe Dumnezeu să pară radical depărtat de creația Sa. Fără îndoială, o prăpastie fizică separă și ține departe. Dar, așa cum am văzut, Dumnezeu și făpturile nu aparțin unei categorii a realității care să integreze toate, în care cele după părți sunt separate; Dumnezeu se găsește în afara oricăror categorii definite în perimetrul celor create și, astfel, poate fi conceput ca fiind înălțat infinit în slavă, atunci când spunem că ființa Sa este fundamental diferită de a noastră, dar și ca fiind infinit de aproape, din același motiv. El este, așa cum spunea Fericitul Augustin, *interior intimo meo et superior summo meo*, „mai în adâncul meu decât partea mea cea mai lăuntrică și mai înalt decât partea mea cea mai înaltă"[15]. Creația din nimic înseamnă, într-adevăr, că cele create nu izvorăsc din interiorul ființei lui Dumnezeu, dacă ne putem exprima astfel, ca un fel de extensie sau emanație a ființei Sale, dar nu înseamnă că sunt despărțite de divin. Din contră, Dumnezeu se constituie parte lăuntrică în toate făpturile Sale[16].

Aceasta este o intuiție fundamentală în cadrul tradiției ortodoxe, care își manifestă uneori temerea (poate cu bun temei), că tradiția creștină apuseană nu a păstrat un sens atât de profund al prezenței lui Dumnezeu în creația Sa. Ideea

---

[15] Augustin, *Confesiuni* 3, 6, 11.

[16] Chestiunea semnificației creației *ex nihilo* a fost o temă de dispută în teologia ortodoxă recentă. Vezi dezbaterea de idei dintre mitropolitul Ioan Zizioulas și Philip Sherrard, publicată în John D. Zizioulas, *Communion and Otherness*, T. & T. Clark, Londra, 2006, pp. 270-285. Articolul lui Zizioulas care a dat naștere acestei corespondențe este republicat în *Communion*, pp. 250–269. Pentru o prezentare a poziției lui Sherrard, vezi capitolul său „The Meaning of Creation *ex nihilo*", în *Christianity: Lineaments of a Sacred Tradition*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 1997, pp. 232-244, care trebuie citit în legătură cu segmentul anterior, „Christianity and the Desecration of the Cosmos", pp. 200-231. Unele dintre problemele care îl îngrijorează pe Sherrard vor primi un răspuns, sper, în cele ce urmează.

că natura este independentă de har și supranatură, ca și cum creația nu ar fi darul sfânt al lui Dumnezeu, ca și concepția, larg răspândită astăzi, că trăim într-o lume despiritualizată, apar ca fundamental eronate, amândouă, în ochii tradiției ortodoxe. Teologia ortodoxă a dezvoltat mai multe feluri prin care să exprime credința prezenței lui Dumnezeu în creația Sa; am putea să luăm în discuție trei dintre acestea: concepția despre lucrările sau energiile divine, concepția despre *logoi* sau despre principiile creației și doctrina Înțelepciunii lui Dumnezeu, sofiologia, care a fost populară în tradiția ortodoxă la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea.

Ființă și energii

Distincția dintre ființa [esența] și energiile lui Dumnezeu („energii" fiind termenul cel mai folosit de teologii ortodocși care scriu în limba engleză*, deși termenul „lucrare" mi se pare a fi o traducere mult mai bună a grecescului *energeia*) a fost stabilită în teologia Sfântului Grigorie Palamas. El a justificat această distincție apelând la teologii greci de până la el, precum Vasile cel Mare și Maxim Mărturisitorul, însă utilizarea sistematică a acestei distincții poate fi întâlnită numai la Grigore (și, de fapt, însuși el și-a dat seama numai treptat de importanța acesteia). Distincția dintre ființă și energii este o distincție între Dumnezeu în Sine și Dumnezeu în lucrarea Sa; Dumnezeu în Sine, în ființa Sa, *ousia*, este incognoscibil, dar Se face cunoscut în lucrările sau energiile Sale. Grigorie insistă că aceste energii nu sunt efecte create ale lucrării lui Dumnezeu, ci sunt Dumnezeu cel necreat Însuși, lucrând în mijlocul creației Sale: când Îl întâlnim pe Dumnezeu în energiile Sale, nu Îl întâlnim pe Dumnezeu prin intermediar, cum s-ar spune, ci Îl întâlnim pe Dumnezeu Însuși.

* Ca și în limba română [n. tr.].

Contextul în care Grigorie a dezvoltat această distincție a fost apărarea monahilor de la Sfântul Munte, numiți „isihaști" (de la grecescul *hesychia,* care înseamnă „liniște", „tihnă") din cauza practicii rugăciunii personale: aceştia pretindeau că-L experiază pe Dumnezeu Însuși în rugăciune, sub forma unei lumini transfiguratoare. Grigorie a susținut, împotriva adversarilor săi, că această lumină nu este un fenomen creat și cu atât mai puțin o amăgire, ci este lumina necreată a Dumnezeirii, una dintre energiile lui Dumnezeu, lumina care a radiat de la Hristos la Schimbarea la Față și că, prin întâlnirea cu lumina necreată, isihaștii Îl întâlneau pe Dumnezeu Însuși, realizând cu adevărat unirea cu Dumnezeu. Dar această distincție poate fi utilizată într-un sens mai general: peste tot în Creație, deoarece toate apar direct din mâna Creatorului, putem să-L întâlnim pe Dumnezeu în energiile Lui. Unii teologi ortodocși au găsit fericit termenul de „panenteism" („toate-în-Dumnezeu"), spre deosebire de panteism (în care toate sunt identificate cu Dumnezeu), iar teologii ortodocși sunt printre primii care au folosit acest termen.

Raţiunile creaţiei

Noțiunea de rațiuni sau *logoi* este asociată mai ales cu marele teolog bizantin Sfântul Maxim Mărturisitorul, deși ideea poate fi identificată deja la Origen (și, de fapt, la Plotin și la stoici) și a fost dezvoltată de Evagrie, care l-a influențat pe Maxim. Conform Evangheliei după Ioan, toate lucrurile au fost făcute prin *Logos,* sau Cuvântul lui Dumnezeu (In 1, 3). Termenul *logos* este un termen cheie în limba greacă, dificil de tradus în alte limbi, din pricina multelor sale conotații: el poate însemna cuvânt, rațiune, înțeles, principiu, definiție. Astfel, *Logos*-ul lui Dumnezeu, prin Care a fost creat universul, este deopotrivă cuvântul, rostirea lui Dumnezeu Tatăl și,

de asemenea, înțelesul universului și înțelesul tuturor elementelor universului. A spune că *Logos*-ul Tatălui a creat cosmosul nu înseamnă numai că a fost creat de Dumnezeu, ci sugerează și faptul că înțelesul cosmosului va fi aflat în *Logos*.

Stoicii folosiseră anterior noțiunea de *logos* cu sensul de înțeles al cosmosului, și, de asemenea, vorbiseră de multitudinea semințelor *logos*-ului pentru a exprima nivelele multiple ale înțelesului care pot fi întâlnite în cosmos. La Maxim, întâlnim ideea că fiecare lucru din univers își are semnificația în propriul lui *logos* sau principiu, dar că toți acești *logoi* formează un întreg coerent, deoarece fac parte împreună din Logosul unic al lui Dumnezeu, Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu care S-a întrupat în Domnul nostru Iisus Hristos. Maxim repetă adeseori că „Logosul cel unul este mulți *logoi*, iar *logoi*-i cei mulți sunt un Logos"[17]. Aceasta înseamnă că sensul universului poate fi aflat în Hristos, de unde el dezvoltă noțiunea unui Hristos cosmic, revelat și celebrat în liturghia cosmică[18]. Dar Maxim este tot la fel de interesat de celălalt aspect al doctrinei *logoi*-lor Creației, adică credința că orice lucru își găsește sensul în propriul *logos* al ființei, *logos tes ousias*, care la rândul său participă în Logosul lui Dumnezeu. În consecință, pentru Maxim, fiecare ființă își găsește sensul în natura sa, în ceea ce este menită să fie, după cum este definită de *logos*-ul ființei, iar acest *logos* al ființei este inviolabil:

---

[17] În special în *Ambiguum* 7, trad. în limba engleză în St Maximus the Confessor, *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*, trad. Paul Blowers și Robert Louis Wilson, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 2003), cu o introducere excelentă de Paul Blowers [Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, trad., introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, PSB 80, EIBMBOR, București, 1983].

[18] Acesta este titlul unei cărți faimoase despre Maxim Mărturisitorul, scrisă de Hans Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy: The Universe according to Maximus the Confessor*, Ignatius Press, San Francisco, 2003; originalul în limba germană, 1941; ed. a 2-a mult amplificată și rescrisă, 1961; trad. eng. de Brian E. Daley SJ, după ed. a 3-a germană, 1988.

înțelesurile tuturor făpturilor se întrepătrund, căci „*logoi*-i cei mulți sunt un Logos".

Această idee a unei perihoreze a *logoi*-lor care se întrepătrund a atras atenția unor cercetători, în secolul trecut și acum, pentru că oferă o viziune a cosmosului care ia în serios integritatea entităților naturale și care consideră că înțelesurile lor converg într-o viziune coerentă unică. În plus, omul are un rol crucial în perceperea acestui sens suprem, căci, pentru Maxim, omul reflectă cosmosul în sinele său, iar cosmosul este reflectat în om, astfel încât omul este un microcosm, un cosmos în miniatură, iar cosmosul este un *macranthropos*, un om de dimensiuni uriașe. Omul este văzut ca o legătură a cosmosului, *synedesmos tou kosmou*. Aceste idei erau obișnuite în filosofia vremii sale, dar Maxim le conferă o haină aparte datorită stabilirii rolului omului ca legătură a cosmosului, în doctrina omului creat după chipul [imaginea] lui Dumnezeu.

Concepția despre om ca imagine a lui Dumnezeu este o permanență a tuturor analizelor patristice cu privire la om și vom reveni la ea în mai multe rânduri în capitolele următoare, dar o menționăm aici pentru a sublinia că omul, chipul lui Dumnezeu fiind, împlinește în cadrul cosmosului rolul divin de a-i conferi acestuia sens. Această înțelegere poate fi analizată în mai multe feluri – și este esențială, așa cum vom vedea, pentru învățătura ortodoxă despre păcat și Cădere – dar ideea că omul este crucial pentru perceperea celor cosmice a devenit importantă în multe dintre încercările oamenilor de știință de a formula o teorie universală despre sensul universului. Învățătura maximiană despre *logoi* a fost considerată de unii drept o contribuție semnificativă, în încercarea lor de a privi universul ca având sens. Mai mult decât atât, o astfel de viziune despre cosmos oferă o bază pentru construirea unui răspuns la problemele ecologice care ne presează, căci această viziune consideră că cosmosul are un sens intrinsec și împiedică înțelegerea sa drept un material inert disponibil exploatării de către inventivitatea omului. În plus,

conceptul despre om ca liant al cosmosului subliniază responsabilitatea omului față de cosmos[19].

Sofiologia

O doctrină asociată cu filosofii religioși ruși de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea – în special, cu Vladimir Soloviov, Pavel Florenski și Serghei Bulgakov – sofiologia poate fi privită, de asemenea, ca o încercare de a înțelege prezența lui Dumnezeu în cosmos, dar și a distincției față de acesta. Majoritatea celor care au susținut sofiologia au făcut-o pe baza experiențelor proprii – a naturii, a iubirii omenești. Bulgakov povestește o experiență trăită pe când era încă un marxist ateu:

> Într-o seară, mergeam cu mașina prin stepele din sudul Rusiei, iar iarba de primăvară, mirosind puternic, era aurită de razele unui splendid apus. Departe în zare am văzut conturul albastru al Caucazului. Era prima dată când vedeam munții. Am privit cu o plăcere extatică la vârfurile lor semețe. Am gustat lumina și aerul stepelor. Am ascultat revelația naturii. Sufletul meu era obișnuit cu durerea nedeslușită de a vedea natura ca pe un deșert fără viață și de a-i trata frumusețea de la suprafață ca pe o mască iluzorie. Cu toate acestea, în pofida convingerilor mele intelectuale, nu m-am putut împăca cu natura fără Dumnezeu.[20]

---

[19] Preocuparea pentru ecologie, ancorată în tradiția Bisericii Ortodoxe, este una dintre trăsăturile importante ale misiunii de patriarh a SS Bartolomeu [al Constantinopolului]: vezi *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, John Chryssavgis (ed.), Fordham University Press, New York, 2012.

[20] Citat în *Autobiographical Sketches*, trad. în limba engleză: *A Bulgakov Anthology: Sergius Bulgakov 1871-1944*, James Pain și Nicolas Zernov (ed.), SPCK, Londra, 1976, p. 10.

Pentru Bulgakov, a accepta splendoarea lumii naturale și a crede în Dumnezeu urmau să meargă mână în mână; numai dacă Dumnezeu există, natura poate fi percepută drept fermecată. Datorită acestei convingeri a devenit sofiologia atât de importantă pentru el.

Sofiologia a redevenit o preocupare în ultimul deceniu, mai ales pentru mișcarea teologică modernă cunoscută sub numele de „ortodoxie radicală"[21]. Cu toate acestea, în cercurile ortodoxe (autentice), sofiologia este tratată cu suspiciune și chiar cei dispuși să-l primească pe Bulgakov consideră cel mai adesea că ceea ce acesta dorește să spună atunci când folosește conceptul de Sophia divină poate fi spus tot la fel corect și fără a folosi noțiunea de Înțelepciune sau Sophia. (Lucrarea târzie a lui Bulgakov, *Biserica Ortodoxă*, în care este expusă credința ortodoxă fără a folosi noțiunea de Sophia, este citată pentru a susține o astfel de opinie.) Ar putea fi adevărat că se poate renunța la Sophia, dacă se înțelege prin doctrină o serie de poziții teologice. Numai atunci când se caută înțelegerea coerenței și legăturilor dintre acestea, Sophia devine importantă pentru Bulgakov.

Intuiția fundamentală a sofiologiei este relativ ușor de formulat: spațiul dintre Dumnezeul necreat și creația adusă la existență din nimic nu o așază pe aceasta din urmă în opoziție față de Dumnezeu; de fapt, Înțelepciunea constituie un fel de *metaxu*[22], de „între": între Dumnezeu și om/creație, căci Înțelepciunea este cea prin care Dumnezeu a creat universul și tot prin ea căutarea lui Dumnezeu de către om își află

---

[21] Cunoștințele mele despre aceasta datorează mult lucrărilor lui Brandon Gallaher și conversațiilor cu el. Vezi articolul său „Graced Creatureliness: Ontological Tension in the Uncreated/Created Distinction in the Sophiologies of Solov'ev, Bulgakov and Milbank", în *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*, 47 (2006), pp. 163-190.

[22] Palama folosește același termen (platonician) pentru diversitatea necreată participantă în Dumnezeu, dar nu pentru ființa divină însăși: *Triade*, 3, 2, 25.

răspuns[23]. Înțelepciunea, s-ar putea spune, este fața pe care Dumnezeu o întoarce către creația Sa și fața pe care creația, în om, o întoarce către Dumnezeu. Creația nu este abandonată de Dumnezeu, nu este fără Dumnezeu, căci în afara lui Dumnezeu nu ar exista nicidecum; nu este lipsită de har, căci își datorează existența harului. De fapt, creația este plină de har, este sfântă; în creație, Dumnezeu poate fi întâlnit.

Istorisirea experienței avute de Bulgakov în Caucaz, citată mai sus – ca și splendida relatare a momentului în care s-a aflat sub cupola Bisericii „Sfânta Sophia" din Constantinopol în ianuarie 1923[24] – sunt mărturii despre cât de importantă a fost această intuiție pentru el. A stat, de asemenea, la baza concepției despre ceea ce a perceput ca fiind eronat în catolicismul roman pe care l-a întâlnit în exil, în Occident: ideea unei „naturi pure" lipsite de har, un concept cheie în teologia tomistă a acelor timpuri, i s-a părut a fi fundamental falsă. Relația dintre Dumnezeu și lume, constituită de Înțelepciune, nu poate fi una arbitrară, cum nu poate fi nici una necesară. Înțelepciunea necreată și cea creată diferă numai prin aceea că este sau nu creată. De ce? Deoarece, dacă ar fi diferite sub orice alt aspect, Dumnezeu ar fi separat de creație, iar creația, de Dumnezeu. Acest raționament face ca problema sofiologică să pună și o altă întrebare: dacă aceasta este adevărată, ce trebuie să fie creația? Cum este creația, dacă Dumnezeu a creat-o într-adevăr (prin Înțelepciune)?

Astfel, ne găsim în situația de pune întrebări care i-au preocupat pe creștini de-a lungul secolelor, mai ales, probabil, atunci când, în secolul al II-lea, creștinismul a fost atacat în diverse moduri dinspre filosofia greacă și gnosticism. Creștinismul

---

[23] Pentru o expunere mai întinsă a felului în care înțeleg sofiologia lui Bulgakov, vezi „Wisdom and the Russians: The Sophiology of Fr Sergei Bulgakov", în *Where Shall Wisdom Be Found?*, Stephen C. Barton (ed.), T. & T. Clark, Edinburgh, 1999, pp. 169-181.

[24] Pe când aceasta era încă moschee; vezi *A Bulgakov Anthology*, pp. 13-14.

nu era în acord cu vreuna dintre concepțiile despre univers. Creștinii erau de acord cu platonicienii în ceea ce privește existența unui divin transcendent, a coexistenței providenței divine și liber arbitrului uman și au adoptat raționamente platoniciene împotriva altor filosofi greci – aristotelieni, stoici și epicurei – care respingeau una sau alta dintre aceste poziții[25]. Aveau o afinitate profundă față de noțiunea stoică de cosmos ca unitate armonioasă. Au respins cu hotărâre ideea, susținută de majoritatea celor pe care învățații îi numesc acum „gnostici", că universul este produsul unuia sau a mai multor zei care sunt fie răuvoitori, fie neglijenți. Sofiologia a fost, pentru Bulgakov, o cale de a formula modul în care cosmosul este creația lui Dumnezeu, deopotrivă în sensul de a răspunde la întrebarea ce fel de lume poate fi aceasta – un univers moral în care libertatea omului este cheia descoperirii înțelesurilor – și în sensul că urmărirea înțelepciunii prin explorarea cosmosului – cosmosul fizic, desigur, dar și lumea morală și spirituală accesibilă datorită interacțiunii umane cu cosmosul – ar putea duce la întâlnirea cu divinul.

Îngeri și demoni

Creația este formată din „cer și pământ, cele văzute și cele nevăzute": umanitatea constituie sau stă la frontiera, *methorion*, dintre vizibil și invizibil, dintre pământesc și ceresc, dintre material și spiritual. Omul este spiritual, dar este în trup; este pământesc, dar aspiră la cer; este un animal rațional – parte a lumii animale – și totuși participă la Logos, fiind de aceea *logikos*, rațional (deși *logikos* este un cuvânt mult mai sugestiv decât „rațional"). Dar există și alte ființe raționale, *logikoi*:

[25] Vezi studiul meu „Pagans and Christians on Providence", în *Texts and Culture in Late Antiquity: Inheritance, Authority and Change*, J.H.D. Scourfield (ed.), Classical Press of Wales, Swansea, 2007, pp. 279-297.

îngerii și, din păcate, demonii. Aceștia sunt, de asemenea, parte a creației.

Prezența îngerilor este simțită cel mai profund, probabil, în Sfânta Liturghie. În timp ce Sfintele Daruri sunt purtate în biserică din locul în care au fost preparate până pe Sfânta Masă, cântăm imnul heruvimic:

> Noi, care pe heruvimi cu taină închipuim și făcătoarei de viață Treimi întreit-sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească acum să o lepădăm... Ca pe Împăratul tuturor să-L primim, pe Cel înconjurat, în chip nevăzut, de cetele îngerești. Aliluia, Aliluia, Aliluia.[26]

Apoi, cântând imnul întreit sfânt în timpul rugăciunii euharistice, îi pomenim pe „miile de arhangheli și zecile de mii de îngeri, heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu câte șase aripi, care se înalță zburând, cântarea de biruință cântând, strigând, glas înălțând și grăind"[27]. Toate acestea evocă vedenia Proorocului Isaia, care L-a văzut

> pe Domnul stând pe un scaun înalt și măreț și poalele hainelor Lui umpleau templul. Serafimi stăteau înaintea Lui, fiecare având câte șase aripi: cu două își acopereau fețele, cu două picioarele, iar cu două zburau și strigau unul către altul, zicând: „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!" (Is. 6, 1-3).

Ajungând în prezența lui Dumnezeu, în primul rând în cult, devenim conștienți de prezența puterilor îngerești care stau înaintea lui Dumnezeu. Ne-am putea imagina că îngerii sunt scânteile care sar atunci când Dumnezeu și Creația se întâlnesc.

Îngerii sunt menționați în Vechiul Testament în Templu, locul de întâlnire dintre Dumnezeu și oameni, și în acele

---

[26] *Liturgy of St John Chrysostom*, p. 22 [*Liturghier*, pp. 160, 164].

[27] *Ibidem*, p. 31 [*Ibidem*, pp. 172-173].

situații în care oamenii Îl întâlnesc pe Dumnezeu, precum întâlnirea lui Avraam cu Dumnezeu de la Stejarul Mamvri (Fc. 18) sau în visul lui Iacov (Fc. 28, 12-17). Am avut deja un exemplu al prezenței îngerilor în Templu, în vedenia lui Isaia; Avraam Îl întâlnește pe Dumnezeu sub forma a trei îngeri, iar capitolul se încheie cu emoționanta relatare a rugăciunii lui Avraam pentru populația Sodomei; în visul său, Iacov vede o scară care unește pământul cu cerul, pe care îngerii lui Dumnezeu se urcă și coboară – deșteptându-se din somn, el exclamă: „Domnul este cu adevărat în locul acesta și eu n-am știut... Cât de înfricoșător este locul acesta! Aceasta nu e alta fără numai casa lui Dumnezeu, aceasta e poarta cerului!"

Tot asemenea și în Noul Testament: Domnul Însuși rezumă semnificația Întrupării spunându-i lui Natanael că va vedea „cerul deschizându-se și pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se și coborându-se peste Fiul Omului" (In 1, 51). La Bunavestirea Întrupării Domnului este prezent Gabriel [Gavriil], un arhanghel; la Nașterea Domnului, îngerul le aduce vestea păstorilor „și deodată s-a văzut, împreună cu îngerul, mulțime de oaste cerească, lăudând pe Dumnezeu" (Lc. 2, 13); pe când Domnul se roagă în Grădina Ghetsimani, „un înger din cer s-a arătat Lui și-L întărea" (Lc. 22, 43); în Mormântul gol, un înger le vestește femeilor că „Nu este aici; căci S-a sculat precum a zis" (Mt. 28, 6). Iar îngerii continuă să fie prezenți în viața Bisericii; mai multe minuni asociate cu îngerii sunt comemorate pe parcursul anului liturgic.

Reflectând la toate acestea, avem sentimentul unei alte lumi, al unei prezențe nevăzute, al faptului că nu suntem singuri. Două pasaje scripturistice, cred, exprimă aceasta cu o forță deosebită. În Cartea a patra a Regilor (II Rg. în Bibliile care urmează textul ebraic), Elisei și slujitorul său se trezesc într-o dimineață înconjurați de armata siriană. Slujitorul său era înfricoșat, dar Elisei i-a zis: „Nu te teme, pentru că cei ce

sunt cu noi sunt mai numeroşi decât cei ce sunt cu ei", iar ochii slujitorului s-au deschis pentru a putea vedea „că tot muntele era plin de cai şi care de foc împrejurul lui Elisei" (IV Rg. 6, 16-17). Apoi, în prima epistolă a lui Ioan: „Voi, copii, sunteţi din Dumnezeu şi i-aţi biruit pe acei prooroci, căci mai mare este Cel ce e în voi, decât cel ce este în lume" (I In 4, 4). Noi suntem asemenea slujitorului lui Elisei, iar cel care este cu noi este Însuşi Hristos.

Slujbele şi cărţile de rugăciuni ortodoxe conţin şi rugăciuni către îngerul nostru păzitor[28]. Există o credinţă veche că fiecare dintre noi primeşte, la botez, un înger păzitor, a cărui datorie este să ne protejeze, să ne avertizeze atunci când ne îndepărtăm de la calea uceniciei lui Hristos. Aceasta este un alt fel de a exprima credinţa că, deşi i se cere mult fiecăruia dintre noi, nu suntem singuri: sfinţii se roagă pentru noi, mai ales sfântul protector al cărui nume l-am primit la botez, iar îngerii ne protejează, în special îngerul nostru păzitor.

Pe măsură ce Biserica a reflectat asupra slujirii îngerilor, i-a asimilat fiinţelor intermediare aflate între zei şi oameni. Grecii le numeau pe acestea *daimones*, cuvânt echivalat prin transliterare prin demoni, destul de nefericit, căci *daimones* nu aveau nimic rău în esenţă; ca şi oamenii, unii erau binevoitori, iar alţii răuvoitori. Undeva s-a spus că îngerii sunt cuvântul pe care Scripturile îl folosesc pentru a desemna pe cei numiţi de greci *daimones*. Această noţiune despre fiinţele intermediare între Dumnezeu şi oameni a dus la concepţia că îngerii sunt fiinţe create şi raţionale, ca şi oamenii, însă fără trup (sau, cel puţin, având trupuri mult mai eterice); formele

---

[28] De exemplu: *An Orthodox Prayer Book*, trad. de Arhim. Ephrem Lash, Fellowship of St Alban & St Sergius, Milton under Wychwood, 2009, p. 31 [în limba română, de exemplu, în *Rugăciuni şi învăţături de credinţă ortodoxă*, Editura Mitropoliei Moldovei şi Sucevei, Mănăstirea Neamţ, 1987, p. 64].

vizibile care le sunt atribuite sunt fie simbolice, fie adoptate în scopul comunicării cu oamenii (fie, desigur, amândouă). Speculațiile cu privire la sensurile diferitelor nume prin care sunt desemnate aceste ființe cerești – îngeri, arhangheli, începătorii, domnii, puteri, stăpânii, tronuri, serafimi și heruvimi – au încetat după acceptarea aproape universală a viziunii despre ființele cerești din opera celui care a scris sub numele lui Dionisie Areopagitul, judecătorul din Areopagul Atenei care a fost convertit de Sfântul Apostol Pavel (*cf.* Fapte 17). După acest autor, ființele cerești sunt clasificați trei câte trei – cele mai de sus: serafimii, heruvimii, tronurile (în ordine descendentă); la mijloc: domniile, puterile, stăpânirile; în sfârșit, cele mai de jos: începătoriile, arhanghelii, îngerii.

Terminologia care utilizează cuvintele îngeri și demoni – termeni pentru ființele intermediare care reflectau la început numai originea diferită (biblică sau clasică) – a ajuns să sugereze, în practica creștină, o opoziție: îngerii erau ființe bune, iar demonii, rele. Această transformare a fost influențată, poate, de folosirea în Evanghelii a diminutivului *daimonion* pentru demonii care se opun lui Hristos și, de asemenea, de teoria păgână că manifestările divine prin intermediul statuilor sacre – sau al idolilor, așa cum le considerau creștinii – erau *daimones*, reprezentanți ai zeilor. Cel mai târziu în secolul al IV-lea, creștinii numeau prin îngeri și demoni ființe opuse. În cadrul tradiției monastice și ascetice, mai ales, demonii sunt asociați cu ispitele pe care le întâlnește creștinul în încercarea sa de a urma Evanghelia, astfel încât lupta împotriva ispitei și păcatului este prezentată ca un război între oameni și demoni. Acesta este un subiect prea larg pentru a putea fi tratat aici, însă experiența creștină a arătat că lupta împotriva păcatului și ispitei nu este atât de mult asemenea unei lupte cu înclinațiile omului, ci mai curând asemenea unui război, în care trebuie să luptăm împotriva unui dușman care caută să fie mai șiret decât noi.

Credința în îngeri și demoni nu este ceva care se potrivește foarte bine cu „mintea modernă", dar locul ei în gândirea ortodoxă tradițională nu este superficial[29]. În orice caz, deschiderea către realitatea acestor ființe ne poate măcar reaminti că, folosind cuvintele lui Hamlet, „mai multe-s pe pământ și-n cer, Horațio, decât închipuie filosofia"*.

[29] Vezi, recent, Andrei Pleşu, *Actualité des anges*, Buchet Chastel, Paris, 2003, disponibilă în curând și în limba engleză [trad. eng. apărută între timp: *On Angels: Exposition for a Post-Modern World*, trad. de Alistair Ian Blyth, Cross Meridian, Berlin University Press, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012; ed. rom. originală: *Despre îngeri*, Editura Humanitas, București, 2003].

* William Shakespeare, *Hamlet*, traducere de Leon Levițchi și Dan Duțescu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, p. 53 [n. tr.].

Capitolul al IV-lea

Cine este Hristos?

Hristos şi Evangheliile

Am ajuns la capitolul central al acestei cărți, în care vom lua în considerare ceea ce credem, fiind creștini ortodocși, despre Hristos. Ceea ce știm despre Hristos și cum anume am dobândit această cunoaștere constituie o problematică complicată – cel puțin la nivel intelectual – de cele trei secole de dezbateri și cercetări susținute în Occident. Sursele par a fi evidente – în principal, cele patru Evanghelii pe care le găsim în Noul Testament – dar știința occidentală, mai ales cea protestantă, a făcut din ceea ce pare evident, ceva neclar și ambiguu.

Pe scurt, argumentația a avut loc în felul următor: cele patru Evanghelii nu sunt relatări despre viața lui Iisus care să provină în mod direct de la martori oculari. Relația literară dintre Evanghelii și felul materialului care se găsește în Evanghelii dovedesc, se susține, că avem de-a face cu o tradiție orală care nu a fost consemnată decât la câteva decenii după moartea lui Hristos. Chiar și la momentul scrierii lor, se pare că materialul a fost utilizat în mod foarte liber. Evanghelia după Marcu, se argumentează, este cea mai veche și a fost folosită în feluri diferite de autorii Evangheliilor după Matei și Luca. Aceștia din urmă au suplimentat materialul marcan cu alt material, din care o parte este comună, fiind

utilizată de ambii autori, iar o alta este specifică fiecăruia dintre cei doi evangheliști.

Cazul Evangheliei a patra, atribuită Sfântului Ioan, este, iarăși, special: diferența a fost admisă din cele mai vechi timpuri – Clement Alexandrinul o numea „Evanghelia duhovnicească". Există o vastă dezbatere cu privire la măsura în care Ioan a cunoscut celelalte Evanghelii (așa-numitele Evanghelii sinoptice), dar ideea că a scris independent de acestea pare din ce în ce mai improbabilă, în care caz diferențele – în ceea ce privește cronologia și interpretarea evenimentelor – necesită explicații. În scurt timp, ne aflăm confruntați cu un fel de palimpsest complex al tradițiilor, ridicând probleme dificile cu privire la autenticitate.

O problemă în plus pentru știința teologică protestantă este aceea că cele patru Evanghelii au fost cinstite sub această formă deoarece, într-un manieră anume, despre care nu cunoaștem multe detalii, spre sfârșitul secolului al II-lea – la un secol și jumătate după moartea lui Hristos – Biserica a certificat aceste Evanghelii, respingând alte texte ca fiind neautentice[1]. Fundamentul deciziei Bisericii pare să fi fost „apostolicitatea", însemnând cel puțin că cele patru Evanghelii provin de la apostoli: în vreme ce Matei și Ioan făcuseră parte dintre cei Doisprezece, despre Marcu s-a spus că scrisese sub

[1] Ar trebui probabil să precizez că nu avem cunoștințe sigure în ceea ce privește formarea a ceea ce este cunoscut drept Canonul Scripturii, sau cel puțin despre procesul care a condus la acesta. În primul rând, „Scriptura" desemna Scripturile evreiești, pe care creștinii le citeau, pare-se, în versiunea Septuaginta. La acestea au fost adăugate, înainte de sfârșitul secolului al II-lea, cele patru Evanghelii și scrierile „apostolilor", mai întâi epistolele lui Pavel, apoi ale altor apostoli – Iacov, Petru, Ioan și Iuda; lista scrierilor acceptate pare să fi variat pe parcursul mai multor secole. Ele au constituit cu siguranță, totuși, subiect de decizie pentru cei care se considerau reprezentanți ai „Bisericii", deși este cu totul improbabil ca aceasta să fi însemnat urmarea unei proceduri formale – care să implice, de exemplu, formarea unui sinod dedicat. În mod cert, nu avem cunoștință despre așa ceva.

autoritatea Apostolului Petru, iar Luca sub cea a Apostolului Pavel (care, deşi nu fusese unul dintre cei Doisprezece, primise foarte repede recunoaşterea de apostol egal cu aceştia). Învăţaţii moderni au întâlnit dificultăţi în susţinerea autenticităţii acestor atribuiri, iar în cadrul protestantismului apelul la autoritatea Bisericii pare să schimbe cu totul principiul Reformei cu privire la autoritatea Scripturii în opoziţie cu Biserica. Astfel, autoritatea celor patru Evanghelii devine neclară.

Cum ne poziţionăm noi, ortodocşii, în raport cu această chestiune? Există, cu adevărat, o poziţie „ortodoxă"? Nu ar trebui considerată, oare, ca fiind doar o problemă ştiinţifică?

Hristos şi Învierea

Consider că există o concepţie ortodoxă cu privire la Scripturi, pe care o împărtăşim împreună cu alţi creştini, nu în ultimul rând cu romano-catolicii, deşi este posibil ca nouă să ne fie mai uşor să o formulăm decât altora. În opinia mea, există două puncte pe care trebuie să le luăm în considerare, care sunt trecute cu vederea din cauza modului în care a fost dezvoltată dezbaterea ştiinţifică cu privire la Evanghelii. În primul rând trebuie să ne punem întrebarea – sugerată în titlul acestui capitol – „Cine *este* Hristos?", nu „Cine *a fost* Hristos?"

Nu ne adresăm această întrebare deci pentru a afla povestea vieţii şi învăţăturile unui om mort, ci pentru a afla despre Cineva despre Care credem că este viu astăzi. Credem în Înviere. Unii ar putea spune – iar unii dintre cercetători au spus-o, fără îndoială – că aceasta înseamnă a pune carul înaintea boilor. Evenimentul Învierii trebuie mai întâi dovedit şi totuşi afirm că numai în lumina Învierii vom putea să abordăm mărturiile Evangheliilor. Dar, de fapt, acesta este un truism. Toţi acceptă că Evangheliile au fost scrise în lumina

Învierii; nimeni nu consideră că acestea ne prezintă pur și simplu faptele goale, pe baza cărora noi să putem să ne facem o părere. Situația e, desigur, alta și nimeni nu crede altfel, anume că am putea să evaluăm adevărul creștinismului șezând și analizând mărturiile istorice, iar apoi formându-ne opinia noastră. Nu, lucrurile, pur și simplu, nu stau așa.

Evangheliile însele, de fapt, oferă sugestii cu privire la aceasta. În Evanghelia după Ioan ni se spune de două ori că autorul ei, „ucenicul iubit" (identificat cu Ioan printr-un proces de eliminare) a fost martor al acestor lucruri și că „mărturia lui este adevărată". Martor la ce? În esență, la moartea și Învierea lui Hristos (vezi In 19, 35; 21, 14; *cf.* 20, 31). Ucenicul iubit este prezentat ca unul care a fost aproape de Hristos și care ne poate vorbi despre Cel în care credem: despre învățătura Sa și despre adevărul morții și Învierii Sale. Ideea că există ceva dincolo de propria noastră evaluare a evenimentelor istorice este sugerată în scena finală a Evangheliei după Matei: când Domnul apare după Înviere celor unsprezece apostoli, pe un munte, se spune că „văzându-L, I s-au închinat, iar unii s-au îndoit" (Mt. 28, 17)*. Ioan transmite același mesaj în relatarea sa despre îndoiala lui Toma cu privire la Înviere: doar întâlnirea personală cu Domnul îl poate convinge pe apostol (In 20, 24-29). Nu crezi în Înviere pentru că ai analizat evenimentele istorice, ci pentru că L-ai întâlnit pe Hristos cel Înviat, Cel care, pentru că a înviat, este viu.

---

* Partea finală a acestui pasaj este interpretată diferit de traducători (inclusiv în limba română): fie se înțelege că I s-au închinat lui Hristos cel Înviat cei care se îndoiseră până atunci (opțiune care poate găsită în edițiile sinodale recente: „Și văzându-L, I s-au închinat, ei care se îndoiseră"), fie că unii dintre cei care se închinau – sau care se aflau împreună cu cei care se închinau – se îndoiau, deși Îl puteau vedea (de exemplu, în Biblia de la 1688: „Și văzându-l pre El, să închinară Lui, iară unii se îndoiră" sau în Biblia Anania – versiune citată aici). Argumentul părintelui Andrew Louth se bazează pe această a doua înțelegere [n. tr.].

Hristos și mărturia apostolică

Celălalt aspect pe care trebuie să îl luăm în considerare este următorul: știința teologică modernă a demonstrat că nu putem ignora certificarea acordată Evangheliilor de Biserică, în încercarea de a vedea în ele documente istorice sau alte mărturii care ne transmit pur și simplu faptele, așa cum s-au petrecut. Dacă încercăm să nu luăm în calcul credința în Învierea lui Hristos a creștinilor care au păstrat aceste relatări și le-au alăturat mai apoi în Evanghelii, vom realiza că, astfel, nu mai putem lua în considerare aproape nimic: nu va mai rămâne nimic pe baza căruia să ne formăm propriile opinii.

Pentru un anumit tip de creștin protestant, aceasta este o catastrofă și poate duce la o înțelegere a credinței ca fiind atât de acut paradoxală, încât să fie, efectiv, compromisă, dacă ar exista mai multe mărturii istorice să o susțină: găsim această poziție la Kierkegaard, iar mai târziu, la cercetătorul Noului Testament, Rudolf Bultmann. Dar, din altă perspectivă, aceasta nu este defel o problemă. Ceea ce ne spune, de fapt, este că Evangheliile păstrează mărturia primilor creștini, în special a apostolilor, cu privire la credința în Hristos, în moartea și Învierea Lui. Numai în cazul în care *nu avem încredere* în apostoli, aceasta devine o problemă. Dacă nu putem accepta mărturia apostolilor, nu putem înainta niciunde: dar este aceasta o surpriză? A fi creștin nu înseamnă a fi o persoană care și-a format o opinie despre temeinicia mărturiilor din Evanghelii; a fi creștin înseamnă a fi parte a Bisericii, Trupul lui Hristos și a afla că Îl întâlnim pe Hristos având încredere unul în celălalt, în cadrul acestei comunități.

Întâlnirea cu Hristos poate avea loc în multe feluri. Mitropolitul Antonie de Suroj L-a întâlnit pe Hristos prin experiența citirii Evangheliei după Marcu: pe când citea, a simțit că Hristos se afla acolo, împreună cu el[2]. În cazul altora, nu le este

---

[2] *Cf.* Gillian Crow, *„This Holy Man": Impressions of Metropolitan Anthony*, Darton, Longman & Todd, Londra, 2005, pp. 40-41.

ușor să identifice o întâmplare precum aceasta, dar, cu toate acestea, în comunitatea Bisericii cunoaștem iubirea lui Hristos și a prietenilor Săi, sfinții: o știm ca pe o experiență adevărată a persoanelor vii. În plus, dacă ne încredem în comunitatea de credință în care ne aflăm, putem observa trăsăturile acestei încrederi de-a lungul vieții Bisericii, înapoi, până la ucenicii care L-au întovărășit pe Hristos în vremea petrecerii Sale și au fost martori ai Învierii Lui.

Mi se pare că teologia biblică modernă a reușit numai să ne arate purul adevăr că creștinismul își află începutul în credința în Înviere: credință, nu în sensul unui angajament paradoxal care nu se bazează pe nimic, ci în sensul încrederii în comunitatea de credință care este Biserica. Dacă aceasta este adevărată, atunci mi se pare că nu contează prea mult dacă Matei, de exemplu, a fost unul dintre apostoli: Evanghelia i-a fost atribuită deoarece Biserica a simțit că aceasta era fundamental apostolică și, într-un anume sens, mateiană, poate datorită unora dintre relatările care îl vizează. Mai curând, putem spune că, datorită faptului că mărturia Evangheliei a fost percepută ca fiind cu adevărat apostolică, Biserica a fost bucuroasă să accepte atribuirea acesteia lui Matei, nu pentru că ea ar fi fost scrisă, de fapt, chiar de acesta. În cazul acelor Evanghelii – așa-numitele Evanghelii apocrife – care nu au primit certificare din partea Bisericii, revendicările cum că ar fi fost scrise de către apostoli au fost respinse, căci doctrina lor nu a fost recunoscută ca fiind apostolică.

Moartea și Pătimirea voluntară a lui Hristos

Cum vom înțelege, atunci, mărturiile Evangheliilor – și cele ale Noului Testament, în general – despre Iisus din Nazaret, Hristos? În mod evident, le vom înțelege din perspectiva morții și Învierii lui Hristos. Moartea lui Hristos este atât de importantă deoarece a acoperit cu mantia sa viața întregii omeniri și, de fapt, a vieții cosmosului. Moartea este problema

care cere răspuns: moartea, care pune sub semnul întrebării toate aspirațiile noastre, care pare să fie orizontul inevitabil al vieții omului. Remediul condiției umane care eșuează în fața morții nu este de nici un folos.

Versurile cântate în liturghia ortodoxă din timpul Săptămânii Mari vorbesc deseori despre „Patima de bunăvoie" a lui Hristos. Fiecare slujbă dintre Duminica Floriilor și Joia Mare se sfârșește cu binecuvântarea preotului care începe astfel: „Mergând Domnul spre Patima cea de bunăvoie [*to hekousion pathos*]..." Observăm în această expresie un fel de contradicție intenționată sau un paradox. Căci *pathos*-ul sugerează, în esență, ceva care ni se întâmplă nouă, care ne copleșește, pe care îl suferim, în vreme ce voluntar înseamnă ceva făcut de noi. Nu noi decidem să murim: aceasta este *pathos*-ul suprem, ceva care ni se întâmplă.

Dar nu este așa, credem, în cazul lui Hristos. Chiar și în Evangheliile Sinoptice, Iisus este prezentat nu ca o persoană căreia i se întâmplă diferite lucruri, ci ca una care impregnează evenimentele cu personalitatea sa; în Evanghelia a patra citim aceasta în mod explicit – „Nimeni nu-l ia de la Mine [sufletul], ci Eu de la Mine Însumi îl pun" (In 10, 18) – sau așa precum auzim în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur: „în noaptea în care a fost vândut – *sau, mai degrabă, când El Însuși S-a dat pe Sine* pentru viața lumii"[3]. Tot astfel și în cazul morții Sale: Hristos nu a căzut sub povara morții, ci, mai curând, a întâlnit moartea și a biruit-o; El a coborât în locul în care sălășluiesc morții, în infern sau iad și i-a eliberat pe cei care fuseseră ținuți acolo din vremea lui Adam, începând cu Adam și Eva, așa cum vedem în icoana Învierii, sau *Anastasis*. „Iubirea ca moartea e de tare", citim în Cântarea Cântărilor (Cânt. 8, 6), iar aici această observație primește un nou înțeles:

---

[3] *The Divine Liturgy of our Father among the Saints John Chrysostom*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 32 (sublinierea mea) [*Liturghier*, p. 173].

iubirea lui Hristos pentru omenire e capabilă să învingă moartea, căci nu este zdrobită de ea, ci o caută.

Credința că Hristos nu a fost doborât de moarte, ci a învins-o – fapt manifestat prin Înviere, care demonstrează că moartea nu L-a luat, ci că El a răsturnat moartea – este credința fundamentală a creștinilor. Întrucât cea biruită de Hristos este moartea – care reduce toate eforturile noastre la zero – Hristos se arată ca fiind invulnerabil la atacurile puterilor ce ne-ar putea amenința pe noi. Astfel scrie Sfântul Apostol Pavel:

> Sunt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălțimea, nici adâncul și nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru. (Rom. 8, 38-39)

O dragoste mai puternică decât „orice altceva în toată creația": Apostolul Pavel concluziona probabil deja că Cel care murise pe cruce, Domnul Iisus Hristos, este Cel „prin Care sunt toate și noi prin El" (I Cor. 8, 6). Aceasta este o afirmație uimitoare: Cel care murise cu abia douăzeci de ani în urmă era Cel prin Care toate lucrurile au venit la ființă. Pentru Apostolul Pavel, această idee trebuia să fie adevărată, căci altfel ar fi imposibil de explicat cum de nu există nimic în toată creația care să poată amenința „dragostea lui Dumnezeu în Hristos Iisus Domnul nostru". Cel care a murit pe cruce a fost în mod evident un om, dar natura și consecințele acelei morți au demonstrat că El transcende creația; aceasta este adevărat, căci prin El toate au fost create.

Hristos și rugăciunea

Există însă și căi mai personale în care Domnul din Evanghelii a fost perceput ca fiind mai mult decât un simplu om.

Studiul de față nu își poate propune să le exploreze în detaliu, dar doresc să expun pe scurt una dintre aceste căi. În multe locuri din Evanghelii, Iisus este văzut drept un om al rugăciunii. Se trezește devreme și se roagă (Mc. 1, 35); într-o secvență memorabilă, ni se spune că Domnul a mers în munte să se roage, în vreme ce ucenicii au trecut Marea Galileei și au fost surprinși de o furtună în timpul nopții; chiar înainte de ivirea zorilor, Domnul le-a apărut ucenicilor mergând pe apă și a alungat furtuna (Mt. 14, 23-33; Mc. 6, 46-52; In 6, 15-21). Luca, în mod special, precizează că Domnul se ruga la vremea botezului Său (Lc. 3, 21) și la Schimbarea la Față (Lc. 9, 28). Iisus își învață ucenicii să se roage și le dă Rugăciunea Domnească, „Tatăl nostru" (Mt. 6, 7-13; Lc. 11, 1-4). În sfârșit, înaintea Pătimirii Sale, Domnul se roagă în Grădina Ghetsimani (Mt. 26, 36-46; Mc. 14, 32-42; Lc. 22, 40-46).

Făcând notă despre rugăciunea lui Iisus, evangheliștii atrag atenția asupra umanității Sale, căci rugăciunea este modalitatea prin care ființele omenești relaționează cu Dumnezeu. Umanitatea lui Hristos se manifestă probabil cel mai evident în rugăciunea agonică din Ghetsimani: „Avva Părinte, toate sunt Ție cu putință. Depărtează paharul acesta de la Mine. Dar nu ce voiesc Eu, ci ceea ce voiești Tu" (Mc. 14, 36). (Este interesant să notăm aici, în trecere, modul în care Luca ne face să construim o paralelă între rugăciunea agonică și Rugăciunea Domnească: adresându-I-se lui Dumnezeu prin simplul „Tată", ca în versiunea lucană a rugăciunii „Tatăl nostru", îndemnându-i de două ori pe ucenicii Său să se roage pentru a nu cădea în ispită [vezi cererea care încheie „Tatăl nostru" în Evanghelia după Luca] și ecoul afirmației „Facă-se voia Ta..." [o lecțiune certă aparținând versiunii lucane] în rugăciunea Domnului din Grădină). Chiar și în relatările evanghelice, Iisus se manifestă ca fiind mai mult decât un om: nu în sensul unui supraom, ci, într-un fel anume, ca Unul la care ne raportăm *ca Dumnezeu*. Cele mai evidente locuri sunt, mai întâi, momentul din Evanghelia după Matei, când Iisus își întoarce

rugăciunea adresată Tatălui Său către – de fapt, nu este clar către Cine și de aceea pasajul este semnificativ – zicând, „Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi. Luați jugul Meu asupra voastră și învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima și veți găsi odihnă sufletelor voastre. Căci jugul Meu e bun și povara Mea este ușoară." (Mt. 11, 28) și apoi, istorisirea Schimbării la Față, unde Domnul apare transfigurat în slavă (Mt. 17, 1-8; Mc., 9, 2-8; Lc. 9, 28-36). Această relatare – asemenea aceleia despre Botezul lui Hristos, „când închinarea Treimii s-a arătat" (troparul Teofaniei) – Îl revelează pe Domnul mărturisit ca fiind „Fiu" al Tatălui.

Am întâlnit deja ideea că Iisus unește în Sine Însuși o dublă filiație – ca „Fiu al Omului", însemnând, după Sfinții Părinții, „unul dintre fiii omenești" și ca „Fiu al lui Dumnezeu", născut de Tatăl. Ea este reprezentată simbolic în aceste două pasaje și dezvoltată în Evanghelia a patra: acolo, Domnul este Fiul Tatălui, trimis în lume; aici, în această lume, ne înfășurăm rugăciunea noastră în rugăciunea Lui, dar, în același timp, El este Cel care Îl manifestă pe Tatăl („Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" în In 14, 9) și Căruia ucenicii (și în primul rând propria sa mamă: In 2, 5) I se adresează în rugăciune, într-o manieră definitiv și explicită în exclamația Apostolului Toma, „Domnul meu și Dumnezeul meu" (In 20, 28). Iisus este prezentat ca Cel Căruia ne rugăm – ca Dumnezeu Fiul, în cadrul vieții treimice; și ca Cel în ale Cărui rugăciuni se pot înfășura rugăciunile noastre – ca om.

Dogma hristologică

Din această perspectivă s-a născut doctrina despre Hristos ca o singură Persoană în două naturi perfecte, divină și umană. Fixarea acestei doctrine și rezolvarea implicațiilor sale au devenit în timp preocuparea centrală a Sinoadelor Ecumenice ale Bisericii, sinoade care rămân importante în viața Bisericii.

Voi schița în continuare istoria acestei doctrine, din secolul I până în secolul al VIII-lea[4]. Această relatare nu este o istorie a *dezvoltării* doctrinei, pentru a folosi termenul popularizat de [John Henry] Newman: acesta sugerează o anumită evoluție, în sensul credinței Bisericii care s-a schimbat și a devenit chiar mai bună, ca și cum în secolul al XI-lea noi cunoaștem credința mai profund decât, să zicem, Sfântul Apostol Pavel. Prefer să discut în termenii unei fixări, decât ai unei dezvoltări, fiind vorba aici de o claritate crescândă, nu de o cunoaștere mai profundă. Singura creștere în profunzime care contează este cea în privința relației noastre cu Dumnezeu în Hristos prin Duhul Sfânt. Nu neg adevărul cuvintelor lui Newman, „într-o lume mai presus de aceasta este altfel; în aceasta de jos, însă, a trăi înseamnă a (te) schimba, iar a fi perfect înseamnă a te fi schimbat adesea"[5]; acestea se aplică, am impresia, la dezvoltarea noastră ca persoane, nu la Biserică drept trup al lui Hristos. Dacă există o istorie a doctrinei, aceasta este (așa cum unul dintre elevii mei greci mi-a sugerat odată) o istorie a ereziei, care este mereu în schimbare, nu o istorie a credinței Bisericii.

Pe scurt, Biserica mărturisește despre Hristos că este Fiul lui Dumnezeu, Care a devenit om, fără să înceteze a fi Dumnezeu. Istoria hristologiei este istoria încercării de a păstra această mărturisire. Prima problemă, se poate spune, a fost aceea de a stabili un acord între atribuirea unei divinități lui Hristos și monoteismul religiei evreilor în sânul căreia s-a format creștinismul. Aproximativ în primul secol, creștinii au înțeles că ceea ce îi distingea de ceilalți evrei era credința că Mesia care le fusese promis, Hristosul, venise; zorii vremii

---

[4] Pentru o expunere puțin mai întinsă, dar totuși succintă, vezi lucrarea mea *St John Damascene*, pp. 147-155 [pp. 217-229].

[5] J.H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, ediția din 1845, J.M. Cameron (ed.), Editura Penguin, Harmondsworth, 1974, p. 100.

mesianice se iviseră. Dar acest Mesia Își manifestase puterea pe cruce, nefiind vreun conducător care să împlinească aspirațiile politice ale lui Israel. În schimb, ceea ce El reușise era mult mai profund: așa cum am văzut, El biruise moartea și toate felurile în care aceasta a corupt viața omului și viața lumii în general. Deja se poate observa o schimbare în modul în care este înțeleasă puterea divină – nu constrângere, ci dragoste –, fapt care subliniază și mai mult că Unsul evreilor, Mesia, este împlinirea tuturor speranțelor omenirii, „lumină spre descoperirea neamurilor și slavă poporului Tău Israel", în cuvintele lui Simeon, care L-a purtat în brațe pe pruncul Iisus pe când fusese adus la Templu (Lc. 2, 32). Concepția despre înțelesul adevărat al divinității – cine sau ce este Dumnezeu – a răsturnat așteptările obișnuite ale iudeilor și ale celorlalte neamuri deopotrivă: dragostea și credincioșia au descoperit natura lui Dumnezeu, nu puterea și stăpânirea.

Cu toate acestea, credința evreilor că nu există decât un Dumnezeu, prin contrast cu panteonul păgânismului mediteraneean, a fost și convingerea fermă a creștinilor. Într-un anume fel, recunoașterea lui Hristos trebuia să fie o expresie a monoteismului, nu o opoziție față de acesta. Ulterior, creștinii au ajuns să vorbească despre o Triadă, sau Treime, care nu a compromis unitatea divină. În afara celor care au abandonat unitatea lui Dumnezeu sau au primit-o într-un sens foarte larg – unele grupuri dintre cei numiți adesea „gnostici" de către cercetători – găsim fie un accent pus pe unitatea lui Dumnezeu, unde Hristos este văzut numai ca o ființă omenească binecuvântată în chip special, fie o înțelegere a Dumnezeirii în Care este conținută o dimensiune ascunsă și incognoscibilă, numită „Tatăl", precum și o altă dimensiune, prin care Dumnezeu comunică cu lumea, fără a-Și pierde caracterul Său tainic.

Această ultimă concepție a devenit prevalentă în secolul al III-lea, prin ceea ce învățații numesc teologia Logosului,

adică ideea că Dumnezeu Se împărtășește pe Sine ca *logos*. Acest cuvânt grecesc acoperă sensuri precum rațiune, înțeles, comunicare – ceva care, în gândirea stoică popularizată, a făcut cosmosul să fie *kosmos*, adică ordonat, armonios, frumos (de la *kosmos* este derivat cuvântul modern „cosmetic"). Ce pretindeau creștinii despre Hristos ar putea fi rezumat astfel: în Hristos întâlnim sensul universului sau, mai corect, pe Cel Care dă sens cosmosului.

Teologia Logosului recunoștea totodată că fărâme ale adevărului, semințe ale Logosului puteau fi întâlnite la vechii filosofi clasici, mai ales la Socrate și Platon, astfel încât concepțiile lor puteau fi încorporate în teologia creștină. Această reflectare asupra Logosului a fost încurajată în mod deosebit de începutul Evangheliei a patra, care proclamă că

> La început era Cuvântul [Logosul] și Cuvântul era la Dumnezeu și Cuvântul era Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut... Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr... (In 1, 1-2, 14)

Cu toate acestea, este probabil că înțelegerea ioaneică a noțiunii de *Logos* provine nu atât din filosofia greacă, cât din teologia iudaică a cuvântului, *memra*, ca prezență sacră a lui Dumnezeu, rostit în Templu.

Hristologia sinoadelor

Conceptul de *logos* aparținea deopotrivă lui Dumnezeu, ca expresie a Sa și cosmosului, ca înțeles al său. Pasul următor în procesul de înțelegere a avut loc la începutul secolului al IV-lea și a provocat primul dintre acele sinoade, numite ulterior „ecumenice", adică cu aplicare în întreaga lume locuită, *oikoumene*, termen prin care romanii desemnau, cu îngâmfare, Imperiul roman. Am reflectat deja la doctrina creștină despre

creația din nimic și am văzut cum aceasta indică o separație fundamentală între Dumnezeul necreat și universul creat. Concepția despre creația din nimic poate fi găsită deja, așa cum am văzut, în secolul al II-lea, dar implicațiile ei radicale au fost apreciate numai în timp. Căci ceea ce susține fundamental doctrina creației din nimic este că nu există un spațiu intermediar între necreat și creat. Ce vom spune atunci despre Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu? Poate fi Logosul pus alături de Dumnezeul cel necreat, ca fiind necreat, alături de universul creat, ca fiind parte a creației sau este doar o metaforă pentru relația dintre Dumnezeu și univers? Se investise deja foarte mult în dezvoltarea conceptului de Logos pentru ca ultima opțiune să poată fi considerată satisfăcătoare. Dar dacă Logosul este necreat, nu înseamnă aceasta că sunt două ființe necreate... doi Dumnezei?

De această opinie era un preot învățat din dioceza Egiptului, un oarecare Arie [Arius]. După acesta, credința creștină într-un singur Dumnezeu poate fi menținută numai dacă se afirmă că Logosul a fost creat din nimic, poate în chip deosebit – primul dintre făpturi, prin care toate celelalte au fost create – dar, oricum, creat și el, creat din nimic. Alexandru, Papa Alexandriei, a fost în total dezacord cu opiniile preotului său, pe care l-a excomunicat. Pentru Alexandru, dacă Logosul nu este Dumnezeu cu adevărat și, astfel, necreat, atunci Logosul Întrupat, Cuvântul făcut trup nu este decât o ființă creată și nu poate constitui prezența harului și mila Dumnezeului necreat.

Atanasie, tânărul diacon al lui Alexandru și apoi succesorul acestuia, a preluat lupta împotriva lui Arie în deceniile ce au urmat morții episcopului său. Controversa a explodat la începutul deceniului trei al secolului al IV-lea (cel mai probabil) și a captat atenția lui Constantin la puțin timp după ce acesta rămăsese singur împărat în 324, odată cu înfrângerea fostului său coleg și co-împărat, Liciniu. Pentru a pune capăt acestei dispute nefericite, el a convocat un sinod în 325 în orașul

Niceea din Asia Minor (posibil, datorită climei blânde de aici). Sinodul l-a condamnat pe Arie și a produs un simbol de credință (numit în Apus „crez", după cuvântul cu care începe, *credo*, „cred"), care conținea cuvântul *homoousios* pentru a caracteriza relația dintre Logos, sau Fiul – așa cum era numit acum în mod obișnuit – și Tatăl; utilizarea lui *homoousios* însemna că exista o continuitate de ființă neîntreruptă între Tatăl și Fiul: tot ceea ce era Tatăl, era și Fiul, cu excepția faptului că Unul Îi datora ființa Celuilalt.

Am văzut deja cum a devenit aceasta piatra de temelie a învățăturii despre Sfânta Treime, dar ea a avut și implicații profunde pentru modul în care creștinii au ajuns să-L perceapă pe Hristos. Acesta nu mai putea fi conceput drept Dumnezeu care intră în relație cu omenirea prin Logosul Său, Care era intermediarul dintre Dumnezeu și om. În Hristos, contrastul clar dintre Dumnezeu și om a fost șters de Cel care era amândouă. Fiul lui Dumnezeu a devenit Fiul Omului; devine acum o obișnuință să se vorbească mai puțin despre Logos și mai mult despre Fiul, sau, uneori, într-o formulă des utilizată, despre „Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu", adică „Cuvântul lui Dumnezeu, [Care este] Dumnezeu". Hristos acesta, afirmă Sinodul de la Niceea, este ceea ce înseamnă a fi Dumnezeu, dar, cu toate acestea, este altul decât Cel pe Care El Îl numește Părinte – iar acest fapt este cunoscut în Duhul.

Dar cum putea fi imaginată o juxtapunere directă a lui Dumnezeu cel necreat cu umanitatea creată? Primele încercări de definire au sugerat că Dumnezeu nu putea să Se unească cu o umanitate completă – și că acest lucru nu era necesar, căci Hristos trebuia să fie numai îndeajuns de uman pentru ca Dumnezeu să poată lua legătura cu oamenii. Cel mai faimos teolog care a susținut această idee a fost unul dintre prietenii și susținătorii lui Atanasie în lupta împotriva celor pe care îi numeau arieni – o luptă care nu s-a încheiat odată cu Sinodul de la Niceea din 325, ci a continuat, sub o formă

sau alta, timp de încă 50 de ani. Numele acestuia era Apolinarie, episcop de Laodiceea (nu orașul din Apocalipsă, ci o așezare de coastă din Siria). El susținea că Hristos nu putea avea un suflet omenesc, sau cel puțin nu putea avea o minte omenească; nu se poate să fi existat două centre de activitate în Hristos – unul divin, unul uman – căci aceasta ar distruge unitatea lui Hristos și nici nu ar fi necesar, căci la Întrupare a fost esențial numai să se aducă puterea divinului în contact cu umanitatea slabă. Dacă mintea omenească a lui Hristos ar putea să aibă o gândire proprie, dacă putem spune așa, atunci mântuirea noastră ar fi pusă în pericol.

Între cei care au respins această erezie, numită apolinarism, s-a numărat în primul rând Sfântul Grigorie din Nazianz, numit ulterior „Teologul", care a arătat că, în cazul în care Cuvântul lui Dumnezeu nu Și-a asumat o minte omenească, atunci mintea omenească nu poate fi vindecată; or, tocmai mintea și voința omului sunt cele care au nevoie de vindecare. În cuvintele sale, „ceea ce nu a fost asumat nu a fost vindecat"[6]. La Sinodul Ecumenic ținut la Constantinopol în 381, apolinarismul a fost condamnat ca erezie. De fapt, la acest sinod s-a încercat definirea trăsăturilor creștinismului ortodox și s-au luat măsuri pentru ca ortodoxia să fie impusă în întreg imperiul.

Deși eretică, intuiția esențială a apolinarismului nu a fost complet eronată. Ideea lui Apolinarie că, în Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu a devenit om și a dus o viață omenească și că, fiind Cuvânt întrupat, a existat o unire între Dumnezeu și om a ajuns să fie modul în care majoritatea creștinilor își defineau

---

[6] Grigorie din Nazianz, *Ep.* 101 [= *ep.* 1 *ad Cledonium*], 5 (trad. în limba engleză: St Gregory of Nazianzus, *On God and Christ: The Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius*, traducere de Frederick Williams și Lionel Wickham, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2002, p. 158) [Sfântul Grigorie din Nazianz, „Epistola 101", traducere, introducere și note de Ovidiu Sferlea, în *Orizonturi teologice* 1 (2013), pp. 83-96, aici p. 91].

credința. Dar ce fel de unitate poate fi posibilă pentru o asemenea ființă? Cei mai mulți creștini puteau răspunde cam în felul următor: aceasta este o taină care depășește puterea noastră de comprehensiune; putem construi diverse analogii, dar adevărul scapă înțelegerii noastre. Cu toate acestea, trebuie să existe o unitate reală. Este evident din Evanghelii că Domnul a fost o ființă unică, nu două ființe locuind în același corp. O modalitate de a descrie această unitate era a spune că în Hristos este un singur centru al lucrării sale: ceea ce Hristos făcea poate fi considerat drept ceea ce Cuvântul care Și-a asumat umanitatea făcea; nu exista nimeni altcineva care să fie fost subiectul activității lui Hristos și totuși tot ceea ce Cuvântul a făcut în Hristos a fost făcut prin umanitatea lui Hristos; Cuvântul, ca Hristos, nu a lucrat independent.

A existat însă un grup de teologi din Antiohia care au considerat că această concepție este nesatisfăcătoare. În interpretarea relatărilor evanghelice despre Hristos, ei au căutat să facă o distincție între două „persoane" sau, poate, personaje. Unele fapte ale lui Hristos puteau fi atribuite persoanei umane din Hristos – a fi înfometat și însetat, ca și alte manifestări ale necesităților omenești. Controversa a devenit conflict atunci când unul dintre acești teologi, Nestorie, a fost desemnat să ocupe un scaun episcopal de o importanță crescândă în epocă, cel al Constantinopolului, capitala Imperiului roman, „Noua Romă". Punctul de aprindere a fost titlul de *Theotokos* acordat Fecioarei Maria, cea „care L-a născut pe Dumnezeu". Chiril al Alexandriei, care a dus lupta împotriva lui Nestorie, a susținut că respingerea acestui titlu sau chiar și numai restricționarea utilizării sale ar echivala cu o negare a Întrupării, conform căreia Cel căruia Maria I-a dat viață a fost cu adevărat Dumnezeu Întrupat, Dumnezeu cu noi, Emanuel.

În urma unui sinod ținut la Efes, al treilea Sinod Ecumenic, în 431, Nestorie a fost condamnat și, ulterior, a fost depus din scaun. Susținătorii săi au fost numiți nestorieni. După sinod, mulți dintre aceștia au părăsit Imperiul roman

și s-au așezat între perși; mai târziu, unii au devenit misionari și au dus Evanghelia până în China[7]. În 433, Chiril a ajuns la un acord pentru o „Formulă de unire" cu susținătorii mai moderați ai lui Nestorie, în care se afirma că Hristos trebuia să fie înțeles ca fiind *homoousios* cu Tatăl după divinitate – o declarație validă începând cu Niceea –, dar și *homoousios* cu noi, după umanitate. Fiul, Care era „Unul din Treime", într-o expresie care a devenit din ce în ce mai populară, „făcându-se trup", a devenit cu adevărat unul dintre noi.

Cum înțelegeau Chiril și susținătorii săi (de fapt, majoritatea creștinilor, cel puțin în Răsărit) să-I atribuie lui Hristos deopotrivă însușiri divine, precum facerea de minuni și însușiri omenești, precum foamea și setea? În principiu, aceasta se făcea foarte simplu: în primul rând, Cuvântul s-a făcut trup tocmai pentru a purta slăbiciunilor noastre și stricăciunea adusă umanității de păcătoșenia noastră. În cazul în care Cuvântul întrupat nu a luat asupra Sa slăbiciunile și scăderile condiției umane căzute, iar acestea au fost purtate de o „persoană umană" alăturată Cuvântului, atunci prin Întrupare nu s-a realizat nimic. Tocmai datorită dragostei pentru om Și-a asumat Fiul lui Dumnezeu condiția umană și a trăit o viață de om, punând astfel capăt autodistrugerii noastre și oferindu-ne speranța unei vieți dumnezeiești, a îndumnezeirii.

Acceptarea Efesului conform „Formulei de unire" nu a însemnat însă încheierea controversei. După moartea lui Chiril în 444, aceasta a reînceput. Unii creștini erau de părere că unitatea lui Hristos era compromisă de felul în care „Formula de unire" era interpretată și, de asemenea, că odată cu compromiterea unității lui Hristos era compromisă și speranța mântuirii noastre. Evenimentele din jurul Calcedonului, următorul Sinod Ecumenic ținut în 451, sunt complexe, dar de aici a rezultat o definiție sinodală, sau *horos*, în care s-a afirmat că este

---

[7] *Cf.* Andrew Louth, *Greek East and Latin West: The Church AD 681-1071*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2007, p. 24.

> Unul și Același Hristos, Fiu, Domn, Unul născut, cunoscut în două firi în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit, deosebirea firilor nefiind desființată nicidecum din cauza unirii, ci salvându-se mai degrabă proprietatea fiecărei firi și concurgând într-o persoană și într-un ipostas...[8]

Sinodul de la Calcedon nu a dus la o înțelegere; creștinii din Răsărit s-au divizat: unii au acceptat, iar alții au respins definiția calcedoniană, considerând fie că aceasta reflectă corect învățătura lui Chiril, fie că o trădează. Cu toate acestea, în Tradiția ortodoxă, Sinodul de la Calcedon este privit drept sinodul care a oferit răspunsul fundamental la întrebarea cine este Hristos: în Hristos, Dumnezeu Și-a asumat umanitatea, pentru a putea să moară și a ne izbăvi pe noi de moarte. Astfel, se poate spune că, la Calcedon, s-a afirmat că Hristos ne arată ceea ce înseamnă a fi Dumnezeu prin felul în care El moare ca om.

Reflecțiile ulterioare despre Hristos și natura Sa s-au ghidat după definiția Sinodului de la Calcedon. Continuarea acestei istorii complexe poate fi probabil descrisă cel mai bine ca o serie de încercări de a evita diverse neînțelegeri cu privire la cine este Hristos; cu adevărat, acesta este probabil cel mai bun mod de a înțelege realizările Sinoadelor Ecumenice în general.

În secolul al VI-lea s-a încercat evitarea neînțelegerilor suplimentare cu privire la unitatea lui Hristos. În mod special, s-au făcut eforturi de a accepta credința celor care respinseseră Calcedonul că este necesar să se afirme că „Unul din Treime a suferit în trup". Această învățătură – numită uneori „theopashism" – afirma că unirea naturilor în Hristos a fost atât de profundă, încât suferința a intrat în chip misterios

---

[8] *Decrees of the Ecumenical Councils*, ed. Norman P. Tanner SJ, 2 vol., Sheed & Ward, Londra, 1990, vol. 1, p. 86 [trad. rom. preluată din Pr. Dumitru Stăniloae, „Definiția dogmatică de la Calcedon", în *Ortodoxia*, nr. 2-3 (1951), pp. 295-440, aici p. 401].

în Treimea Însăși, astfel încât, orice suferință am îndura, putem fi siguri că această suferință a fost, într-un anume sens, îmbrățișată de Însuși Dumnezeu. Această sugestie nu a putut opri separarea crescândă din Răsărit dintre ortodocși și cei pe care ortodocșii i-au numit „monofiziți" (intitulați așa deoarece credeau „într-o singură natură a lui Hristos").

Secolul al VII-lea a fost martorul unei crize politice severe în Imperiul bizantin, în timpul căreia acesta a pierdut majoritatea provinciilor orientale, unde monofiziții erau predominanți, mai întâi către perși, iar apoi, după un scurt interval de liniște, către Islam – în acest caz, pentru totdeauna. Aceste evenimente au forțat o încercare suplimentară de unire între cei care aveau credințe diferite despre Hristos, pe care trebuie să o descriem pe scurt, căci cuprinde reflecțiile unuia dintre cei mai mari teologi bizantini, Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Aproximativ în cursul deceniului al treilea, câțiva teologi (printre care și Patriarhul ecumenic Serghie) au considerat că acordul cu monofiziții putea fi realizat pe baza Calcedonului prin acceptarea credinței că există o singură natură în Hristos (cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi), în Care sunt unite cele două naturi, divină și umană, dar că, în plus, nu există decât o singură lucrare (*energeia*) – o lucrare divino-umană sau *teandrică* – în Hristos. Tot ceea ce a făcut Hristos a fost deopotrivă omenesc și divin; a face o separație între lucrările Lui este imposibil. În sine, această sugestie a fost genială, dar a fost primită cu neîncredere de către suporterii fermi ai Calcedonului; pe de o parte, se părea că ea contrazicea „Formula de unire" din 433, care fusese reafirmată la Calcedon. După analize suplimentare, a fost propusă o prelucrare a ideii inițiale, prin care se afirma că există doar o singură voință în Hristos, voința divină. Nu era deloc clar ce însemna aceasta, dacă Hristos nu avea voință omenească sau avea o voință pasivă; dar opoziția față de monotelism a fost condusă de

Sfântul Maxim Mărturisitorul și a triumfat, în cele din urmă la cel de-al VI-lea Sinod Ecumenic, care a avut loc la Constantinopol în 680-681. Pentru Maxim, problema ridicată de monotelism era aceeași cu cea a apolinarismului: în ambele cazuri, umanitatea lui Hristos ar fi imperfectă. În plus, de vreme ce voința omenească a provocat Căderea, atunci voința omenească are nevoie de vindecare, iar dacă Hristos nu are voință omenească, El nu o poate vindeca. Maxim citează afirmația lui Grigorie Teologul: „Ceea ce nu a fost asumat nu a fost vindecat".

Aceasta este o scurtă descriere a clarificării treptate a credinței ortodoxe despre Hristos. Pe parcursul întregii perioade, preocuparea principală a fost aceea de a păstra unitatea în Hristos a celor două naturi, divină și umană: natura divină a Persoanei Care era și natura umană asumată de persoana lui Hristos. S-a evitat, pe parcursul acestui proces, pericolul de a crede fie că dumnezeirea lui Hristos a fost cumva diminuată pentru a o putea face accesibilă contactului cu umanul (acesta a fost cazul arianismului și al unor forme de gnosticism și chiar al unor forme de teologia Logosului), fie că umanitatea lui Hristos a fost incompletă, pentru a face loc dumnezeirii, cum s-ar putea spune, fie că umanul și divinul au fost separate și nu a existat o unitate reală între ele. Biserica Ortodoxă a considerat că definiția calcedoniană este calea prin care ne păstrăm credința că în Hristos Îl întâlnim pe Fiul, cea de-a doua Persoană a Treimii, „Unul din Sfânta Treime", care Și-a asumat în Sine natura umană și a trăit ca om. Așa cum cântăm la Vecernia Praznicului Nașterii Domnului:

> Veniți să ne bucurăm întru Domnul, povestind taina ce este de față. Zidul cel despărțitor acum cade; sabia cea de foc se îndepărtează; heruvimul nu mai păzește pomul vieții, iar eu mă împărtășesc din dulceața din rai, de la care m-am îndepărtat prin neascultare. Căci chipul cel neschimbat al Tatălui, Pecetea

veșniciei Lui, înfățișare de rob primește, ieșind din Maica ce nu știe de nuntă, nesuferind schimbare: că a rămas ce era, Dumnezeu adevărat fiind; și a luat ce nu era, om făcându-Se, din iubire de oameni. Acestuia să-I cântăm: Cel ce Te-ai născut din Fecioară, Dumnezeule, miluiește-ne pe noi.*

* *Mineiul pe decembrie*, ed. a 6-a, EIBMBOR, București, 1991, p. 376 [n. tr.].

Capitolul al V-lea

Păcatul, moartea şi pocăinţa

Hristos şi pocăinţa

Îl întâlnim pe Hristos; înțelegem că El este Fiul lui Dumnezeu, Care îmbracă natura umană pentru a putea fi muritor și a suferi moartea. Odată cu această întâlnire ajungem să realizăm că nu toate sunt bune în ceea ce ne privește. La sfârșitul capitolului al IV-lea, am pomenit unul dintre imnurile sau troparele pe care le cântăm la Praznicul Nașterii lui Hristos: un imn ca o contemplare a tainei lui Hristos, a felului în care a devenit om „din dragoste pentru oameni", care ne amintește că am fost destinați dulcții raiului la care avem din nou acces datorită lui Hristos. Întâlnindu-L pe Hristos, întâlnim Taina Pocăinței; de altfel, în finalul troparului strigăm „miluiește-ne pe noi!" Care trebuie să fie răspunsul nostru? În parte, este o reacție la minunea lui Dumnezeu, o reacție prin care suntem conștienți de caracterul nostru creat, de fragilitatea noastră. Dar aceasta nu este totul. Fiecare dintre noi stă în fața lui Dumnezeu și fiecare dintre noi realizează felurile în care am eșuat în menirea noastră de făpturi ale Sale și modurile în care am păcătuit. Mai mult, nu suntem conștienți numai de păcatul nostru personal, ci realizăm, de asemenea, că facem parte dintr-o lume care a apucat-o pe un drum greșit, dintr-o societate care este guvernată de valori false. Realizăm acestea nu pentru a ne servi drept scuză, ci pentru că

nu putem ieși, se pare, dintr-o stare de înstrăinare care este cauzată nu numai de noi înșine – deși noi am agravat-o –, parte a unei lumi căzute, o lume care eșuează în menirea sa.

Frumusețea și dezordinea

Cunoaștem aceasta dacă privim lumea creației. Această creație, cu făpturile sale vizibile și invizibile, deoarece a fost creată din nimic, nu este decât manifestare a lui Dumnezeu Însuși; întreaga creație trebuie privită ca fiind o teofanie, o manifestare a lui Dumnezeu, de fapt o manifestarea a frumuseții lui Dumnezeu.

Privind însă la lumea în care trăim, realizăm că este altfel. Există, desigur, frumusețe – în special, poate, în natură: frumusețea munților și a pădurilor, a râurilor, lacurilor și oceanelor, a creaturilor vii care animă creația și, nu în ultimul rând, a înseși ființelor omenești. Există, de asemenea, frumusețea celor construite de făpturi în mediul în care trăiesc: de la cuiburi și alte adăposturi, la clădirile cu care oamenii își împodobesc spațiul pe care îl locuiesc – case, clădiri publice, temple și biserici – și ceea ce pun în ele, mobilă, decorațiuni și așa mai de parte. Există și frumusețea a ceea ce numim cultură: de la aranjamentul obiectelor, al uneltelor și așa mai departe – din care o parte se pot regăsi nu numai la oameni, ci și la alte specii – la picturi, statui, sculpturi, apoi muzică – deopotrivă pentru voce și pentru instrumente –, poeme, povestiri și alte forme de literatură, în care abilitatea noastră de a comunica depășește utilul, bucurându-ne și trezind interesul minților noastre.

Există aluzii la aceasta în capitolele de la începutul Facerii: citim aici despre Iabal, „tatăl celor ce trăiesc în corturi, la turme" (Fc. 4, 20) și despre Tubalcain, „făurar de unelte de aramă și de fier" (Fc. 4, 22). Dar relatarea din Facerea este parte a unei istorii care duce la istoria lui Noe, prefațată de

afirmația că Domnul Dumnezeu a văzut „că răutatea oamenilor s-a mărit pe pământ și că toate cugetele și dorințele inimii lor sunt îndreptate la rău în toate zilele" (Fc. 6, 5).

Acestea corespund celor pe care le vedem atunci când observăm creația. Există, așa cum am spus, frumusețe, dar există și multe lucruri care o desfigurează. Frumusețea naturală este distrusă sau întunecată ca urmare a agresivității omului. În plus, noi, oamenii, nu numai că modelăm mediul pentru a-l face mai potrivit locuirii; construim așezări pentru apărare, facem arme cu care să ne apărăm și să ne distrugem unii pe ceilalți. Faptul că resursele sunt limitate conduce la inegalitate: întâlnim exploatatori și exploatați. Proorocii evrei sunt expresivi atunci când denunță această inegalitate apăsătoare: „Iată că ei stau tolăniți pe paturi de fildeș și stau întinși în așternuturile lor și mănâncă miei din turmă și viței crescuți în staul. Se arată dibaci în cântece de liră și întocmai ca David se întrec în instrumente muzicale; beau din cupe vin și din pârga untdelemnului își fac miresme pentru uns și nu le pasă de prăbușirea casei lui Iosif!" (Am. 6, 4-6). Distincția între sexe și iubirea dintre bărbat și femeie poate fi deopotrivă sursa uneia dintre cele mai mari bucurii omenești și cauza celei mai copleșitoare dureri.

Omul şi Căderea

Ce rău s-a întâmplat? Părinții își pun cel mai adesea această întrebare atunci când interpretează istoria lui Adam și Eva, a păcatului lor în Grădina Edenului și a expulzării lor din rai în această lume. Spun, „cel mai adesea", deoarece și alte istorii biblice, precum cea despre Noe și arca sa sau cea despre Turnul Babel (sau despre „amestecarea limbilor", după traducerea grecească) invită, de asemenea, la o meditație asupra prezenței răului în lume. Dar relatarea căderii lui Adam constituie istoria arhetipală, mai ales, în opinia mea,

datorită felului în care Apostolul Pavel Îl desemnează pe Hristos ca fiind „al doilea Adam", care vine să vindece efectele păcatului adamic. Dacă Hristos este „al doilea Adam" care vine să ne mântuiască, atunci suntem nevoiți să ne întoarcem privirea către Adam „cel dintâi" pentru a ne explica cauza eșecului.

Doresc să fac aici o serie de afirmații preliminare cu privire la învățătura ortodoxă despre Cădere. Ca și la Sfinții Părinți, va fi prezentată ca o meditație asupra istoriei lui Adam și Eva. În ceea ce privește această chestiune, de fapt, avem nevoie de istorisire, căci povestirile ne ajută să înțelegem situația în care ne aflăm. Povestirea pare să fie esențială pentru modul în care noi, oamenii, ne putem cunoaște pe noi înșine; prin povestire și prin plasarea noastră în poveste înțelegem ce înseamnă a fi om și cum să fim oamenii care suntem. Această observație pare să fie adevărată de la cele mai vechi istorisiri cunoscute până la povestirile pe care le întâlnim astăzi în proză și film. De altfel, povestirile nu par să fi progresat vizibil. S-a schimbat felul prezentării – de la vechile relatări despre eroi și zei la stratul complex al reflecției pe care îl putem întâlni într-un roman de Henry James, de pildă – dar modelele mitologice esențiale par să aibă o mare vechime; continuăm să ne întoarcem la miturile Greciei antice pentru a căuta miturile originare.

Am ales să subliniez acestea deoarece există o tradiție de interpretare care se îngrijorează cu privire la felul, literal sau nu, în care trebuie să abordăm istoriile din Cartea Facerii. La Părinți, găsim un mod de interpretare care transcende aceste chestiuni, sau cel puțin le plasează într-o lumină diferită. În opinia mea, este foarte clar că Scripturile au fost citite într-un fel care însemna că nu trebuie să fie interpretate doar la un simplu nivel literal, dar nici la un nivel care renunța cu totul la interpretarea literală. Dacă noi vedem o problemă aici, înseamnă că aceasta este, probabil, numai problema noastră.

O problemă în plus este reprezentată de felul în care, pentru un motiv care nu îmi este deloc clar, obiectivăm, ca să spunem așa, noțiunea de „Cădere". Această abordare este atât de obișnuită pentru majoritatea creștinilor, încât îmi este uneori greu să transmit ceea ce înțeleg prin această afirmație. Simplu spus, Părinții nu vorbesc despre „Cădere" ca despre un eveniment concret. Substantivul grecesc pentru cădere – *ptôsis* – pare să fie folosit rareori pentru a descrie ceea ce s-a petrecut cu Adam.

A nu avea un cuvânt pentru a desemna ceva este un fapt remarcabil. Părinții, mi se pare (admit că aceasta este o impresie subiectivă), vorbesc despre ceea ce Adam a făcut: a păcătuit, a fost neascultător, și-a întors fața de la Dumnezeu. Consecințele au fost dezastruoase: lumea armonioasă plănuită de Dumnezeu atunci când a creat cosmosul, avându-l în centrul său pe om, a fost distrusă. Principiul armoniei a dispărut; elementele care ar fi trebuit să se potrivească împreună s-au separat și între ele a apărut opoziție. Auzim despre un proces și, în plus, auzim despre acesta din perspectiva unui alt proces sau poate a unui proces mai profund: dragostea continuă a lui Dumnezeu pentru lumea pe care a creat-o și dorul Său permanent de a conduce creația către finalitatea menită acesteia.

În opinia mea, atunci când a luat în considerare chestiunea păcatului, morții și distrugerii, teologia Sfinților Părinți nu a pierdut niciodată din vedere o idee și mai importantă: aceea că lumea fusese creată spre a fi un loc unde făpturile omenești, create după chipul lui Dumnezeu, să fie capabile de a se apropia de Dumnezeu și să aducă la viață o unire a voințelor – o cooperare, o armonie – constituind un lucru mai mare decât orice ar fi putut alcătui până și Dumnezeu Însuși. Cu alte cuvine, dacă ceea ce Dumnezeu dorește este o legătură de iubire între Sine și făpturile pe care le-a creat, în principal oamenii pe care i-a făcut, atunci aceste ființe trebuie să învețe să iubească. Ele nu pot fi create având deja cunoașterea a ceea ce

înseamnă aceasta: cunoașterea vine odată cu experiența, fie ea una nevinovată sau (după cum s-a dovedit în acest caz) una care învață din propriile greșeli. Dumnezeu a creat oameni care trebuiau să învețe să iubească; a creat un început care trebuia să înainteze către împlinire.

Aceasta înseamnă că există, am putea spune, un arc care se întinde de la creație la îndumnezeire, la unirea cu Dumnezeu. Dar oamenii nu au urmărit acest traseu, așa cum trebuia să se întâmple, ci s-au îndepărtat de el. Au introdus păcatul, moartea, distrugerea, din pricina utilizării greșite a liberului lor arbitru, creând o problemă care necesită rezolvare și care duce la ce s-ar putea numi un arc inferior, care se întinde de la cădere la răscumpărare. Preocuparea pentru acest arc inferior poate deveni uneori excesivă, ducând chiar la ignorarea arcului superior care se întinde de la creație la îndumnezeire, dar teologia Sfinților Părinți – și teologia ortodoxă, atunci când se respectă pe sine – evită acest pericol, neuitând niciodată că ne referim aici la creația lui Dumnezeu, zidită pentru a se uni cu El.

Putem exprima același lucru și în alt mod, observând că pare a fi caracteristic teologiei ortodoxe să privească problema păcatului adamic și a consecințelor sale din perspectiva Învierii lui Hristos. Icoana numită „Învierea" nu este imaginea lui Hristos ridicându-se din mormânt, cu care suntem obișnuiți în arta apuseană. Pe această icoană este zugrăvit Hristos distrugând porțile iadului și scoțând din iad, în prezența regilor David și Solomon și a unei părți a proorocilor, pe strămoșul și strămoașa noastră, Adam și Eva, cei dintâi din mulțimea oamenilor (ale căror capete se înșiruie uneori până departe în cavernele iadului), datorită biruinței Sale asupra morții, realizată prin Înviere. În calendarul ortodox, în duminica care precede Sărbătoarea Nașterii Domnului se face pomenirea „tuturor celor bineplăcuți lui Dumnezeu de la Adam la Iosif, logodnicul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu". Adam, „bineplăcut lui Dumnezeu"? Nu este Adam

păcătosul arhetipal? Poate, dar în tradiția ortodoxă el este, de asemenea, și penitentul arhetipal: vom reveni la aceasta mai jos. Adam este pomenit așa cum este el acum: cel care, deoarece s-a căit, a putut fi izbăvit din iad de Hristos la Învierea Sa.

Moartea și păcatul

Mai este și altceva care rezultă din abordarea Căderii din perspectiva Învierii: aceasta din urmă este privită ca triumful lui Hristos asupra morții, astfel încât moartea, mai curând decât păcatul, este elementul central al înțelegerii ortodoxe a consecințelor neascultării lui Adam. În Facerea, moartea este într-adevăr pedeapsa promisă pentru mâncarea din pomul cunoștinței binelui și răului (*cf.* Fc. 2, 17), iar introducerea morții în lume este văzută drept rezultat al păcatului adamic.

Sfinții Părinți analizează în numeroase feluri, pe care nu le putem detalia aici, înțelesurile acestei concepții; ei încearcă să arate ce înseamnă faptul că lumea a căzut în stăpânirea morții, nu a păcatului. Unii consideră că aceasta înseamnă că Adam (și Eva) nu ar fi murit dacă nu ar fi păcătuit; aceasta nu pentru că au fost creați nemuritori, ci pentru că, asemenea lui Enoh (Fc. 5, 24), ar fi fost „luați" într-un fel oarecare. Alții observă o schimbare a înțelesului morții; moartea fizică ar fi venit asupra lui Adam, dar aceasta ar fi însemnat ceva diferit – poate în chip asemănător cu modul în care, după ce Hristos a biruit moartea prin Înviere, creștinii continuă să moară, dar nu fără să aibă speranță. Moartea însă a fost aceea care s-a dezlănțuit asupra lumii din pricina păcatului adamic.

Acest aspect este descris într-un mod remarcabil în primele capitole ale tratatului *Despre Întrupare* al Sfântului Atanasie: neascultarea lui Adam duce la introducerea morții și a descompunerii în cosmos. Moartea și descompunerea

[stricăciunea], *thanatos* și *phthora*, stau la pândă în paginile atanasiene precum două furii: lumea creată din nimic se dizolvă înapoi întru nimic[1]. Lumea aflată în stăpânirea morții este o lume caracterizată de descompunere, de dezintegrare; este o lume în care este imposibil să realizezi ceva, în care tot ceea ce omul intenționează să facă este asemenea unei construcții pe nisip – este trecătoare, fragilă. De fapt, în opinia mea, se poate afirma aici că nu atât păcatul cauzează moartea, cât moartea cauzează păcatul, prin subminarea hotărârii noastre, căci nimic din ceea ce facem nu are un caracter permanent; toate sunt afectate de stricăciunea care a fost dezlănțuită asupra lumii. Ce sens mai are, atunci?

Atanasie întreabă – asemenea lui Anselm, mai multe secole după aceea: oare nu ar fi putut Adam să se pocăiască de păcatul său? Răspunsul faimos al lui Anselm a fost că pocăința nu ar fi realizat nimic, sau mult prea puțin, pentru a îndulci ofensa comisă împotriva lui Dumnezeu prin neascultarea sa. Atanasie oferă un răspuns destul de diferit: pocăința ar fi putut să-i fie de folos lui Adam însuși, dar ar fi lăsat în continuare cosmosul devastat; ar fi fost ca și cum Adam ar fi luat cheia de boltă a unei clădiri și ar fi lăsat întreaga construcție să se prăbușească în jurul său. Părerea de rău a lui Adam nu putea fi suficientă![2]

Sfântul Atanasie se preocupă de Cădere la începutul tratatului său *Despre Întruparea Cuvântului* și în prima dintre cele două părți ale lucrării sale, *Împotriva neamurilor* [*elinilor*]. Aici el construiește o altă demonstrație, considerată uneori drept o prezentare nesatisfăcătoare, deși cred că trebuie privită mai curând drept una complementară. El consideră că ființele omenești – ființele raționale, așa cum le numește el – au fost

---

[1] Vezi *Despre Întrupare*, 3-6.

[2] Vezi *Despre Întrupare*, 7; *cf.* Anselm, *Cur Deus homo*, 20 [vezi și trad. rom: Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*, traducere, studiu introductiv și note de Emanuel Grosu, Iași, EdituraPolirom, 1997, pp. 150-155].

create pentru a trăi în contemplarea lui Dumnezeu prin Cuvântul lui Dumnezeu și, astfel, „să se veselească și să vorbească cu Dumnezeu, trăind viața plăcută și fericită și cu adevărat nemuritoare". Dar aceste ființe raționale au renunțat la contemplarea lui Dumnezeu, îndreptându-se – Încotro, de vreme ce fuseseră create din nimic? – către ele însele și către lumea pe care o construiesc din... nimic. Și astfel, în suflet încep să se adauge „și frică și temeri și plăceri și gândul la moarte"[3]. De la contemplarea lui Dumnezeu și locuirea într-o lume a realității și vieții, Adam sau omenirea, contemplă neființa și intră într-o lume bântuită, caracterizată prin absența realității și moarte – pe care Atanasie o descrie ca fiind o lume a dorințelor și poftelor imorale, populată de zeii și zeițele păgânismului grecesc.

Adam şi păcatul strămoşesc

Conform ambelor scenarii, Adam a abandonat lumea pe care o crease Dumnezeu și a încercat să-și construiască o lume imaginară pe gustul său, o lume ireală, instabilă și supusă descompunerii. Atanasie știe, de asemenea, că primul om este numit Adam, deoarece acesta este cuvântul pentru „om" în limba ebraică[4], sugerând că Adam nu este atât un personaj istoric – sau este și aceasta –, cât ne reprezintă pe fiecare dintre noi.

Trebuie să ne oprim și să ne întrebăm ce este aceasta. Este ea o istorisire mitică a „oricărui om" sau o relatare istorică despre primul om? Am sugerat deja că această distincție

---

[3] *Împotriva neamurilor*, 3 [citatele sunt preluate din trad. rom: Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, în *Scrieri, Partea I*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1987, pp. 33 și 31].

[4] *Împotriva neamurilor*, 2.

nu le-ar fi părut probabil Sfinților Părinți chiar atât de clară pe cât suntem înclinați să o percepem noi.

În cea mai mare parte, este istoria „oricărui om"; este o istorie care este adevărată cu referire la fiecare dintre noi: ne-am întors cu toții de la Dumnezeu și locuim cu toții o lume a descompunerii și a morții. De fapt, este mai mult decât atât, căci, desigur, nu și-a creat fiecare dintre noi propria sa lume a morții. Mai curând, pare că am fost născuți într-o astfel de lume. Pentru a susține aceasta, Părinții concep păcatul ca fiind mai mult decât numai păcat personal. Ce doresc ei să transmită prin aceasta este că, dacă aș putea să privesc consecințele păcatului meu, acestea ar apărea ca fiind mult prea severe în raport cu gravitatea vinei care mi s-ar putea imputa. Consecințele păcatului par amplificate într-un mod alarmant; urmările păcatului meu se amestecă cu urmările păcatelor celorlalți, formând împreună o cacofonie asurzitoare.

În legătură cu aceasta, Părinții greci vorbesc despre „păcatul strămoșesc", *propaterikon amartema*, păcatul strămoșilor noștri, păcatul moștenit. Suntem născuți într-un cosmos distrus la un nivel nu atât fizic, cât moral (deși există zone – boala, de pildă – unde este dificil de făcut o distincție); la această devastare participăm și noi, dar cea mai mare parte a sa a fost cauzată cu mult înainte de venirea noastră. Istoria lui Adam vorbește despre chiar începutul acestui proces, dar, la fel precum noi suntem implicați într-un păcat care este mai mare decât noi, tot astfel Adam a dezlănțuit urmări ale păcatului care sunt mai presus de vina sa personală.

În Apus, odată cu Augustin și cu urmașii lui, s-a dezvoltat un concept al păcatului originar – *peccatum originale* –, un păcat care își are originea în Adam și infectează, ca o boală moștenită, toată omenirea. Această idee, cu acest sens anume, nu s-a dezvoltat în Răsărit deoarece, presupun, noțiunea de păcat strămoșesc părea că explică îndeajuns de bine felul în care efectele păcatului sunt mai mult decât doar personale. Mi se pare, de asemenea, că noțiunea de păcat strămoșesc

sugerează că istoria lui Adam și Eva este una tipică, fără a fi nevoie să fie una strict istorică, deși, așa cum am spus, această distincție nu a fost trasată foarte precis de Părinți. Ar putea, cu toate acestea, să influențeze modul în care interpretăm astăzi capitolul 3 al Cărții Facerea.

Păcatul și cosmosul

Aici trebuie să intrăm un pic mai mult în detalii, deoarece există un aspect al istoriei lui Adam și Eva care poate cauza probleme. Istoria Căderii prezintă o istorie umană care implică întregul cosmos. Sfinții Părinți au dezvoltat acest concept fiind influențați de ideile unor filosofi clasici – în special Platon și stoicii – despre relație dintre omenesc și cosmic. Vom discuta mai în detaliu despre această idee în capitolul al VI-lea, însă trebuie să o rezumăm și aici.

Mulți filosofi au observat relația dintre omenesc și cosmos. Omul a fost privit ca un microcosm, un cosmos mic, în care toate structurile cosmosului sunt reflectate; în chip similar, cosmosul putea fi privit ca un om de dimensiuni mari. Teologii creștini au folosit această concepție pentru a-și susține ideea, care își are originea în Cartea Facerii, că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Ca imagine a lui Dumnezeu, omul fusese așezat în inima cosmosului, având rolul de a ține laolaltă toate elementele cosmosului. Când Adam și Eva au renunțat la rolul lor de legătură a cosmosului – *syndesmos tou kosmou* –, cosmosul și-a pierdut mult din armonia sa. Armonia stelelor și a planetelor s-a păstrat, deși poate a devenit ascunsă omului, dar armonia care existase în rai între oameni și animale, de exemplu, a fost distrusă (fiind sugerată doar în cazuri ca acelea ale Sfinților Antonie și Ieronim, în ale căror vieți mai pot fi întâlnite unele aspecte ale armoniei paradisiace originare: de exemplu, lei prietenoși).

Dacă credem despre cosmos, așa cum se scrie în Cartea Facerii, că a fost creat în șase zile (oricum ar fi înțelese aceste „zile"), iar despre om că a fost făcut la final ca încununare a creației, atunci această imagine poate fi închipuită. A crede însă că universul este așa cum știința modernă îl concepe – o evoluție pe o durată incomensurabilă începând de la un oarecare „big bang" originar până la apariția stelelor și a galaxiilor, în care viața omului apare aproape ca un gând întârziat – este un lucru aproape inimaginabil. Cum ar putea cosmosul să depindă de fărpturi care au existat doar pentru o perioada infinitezimală la finalul acestei durate, pe o planetă mai degrabă mică, înconjurând o stea de dimensiuni medii, într-o galaxie destul de insignifiantă? Astfel de considerații ne vor preocupa din loc în loc în capitolele următoare, dar există un lucru care trebuie precizat aici.

Majoritatea oamenilor de știință cred ca viața omului a evoluat din forme anterioare de viață și că are multe în comun cu alte forme ale vieții animale care au evoluat alături de cea umană. Evoluția este înțeleasă ca un proces măsurat nu în ani sau în secole, ci în milenii – în care oamenii au apărut, alături de alte forme de viață animală numai către sfârșit, destul de recent chiar în termenii timpului geologic, ca să nu mai vorbim de timpul cosmic. Trebuie creștinii să creadă că Adam și Eva au existat și au păcătuit și că păcatul lor a infectat toții oamenii de după aceea? Trebuie să credem că a existat un cuplu originar, că *homo sapiens* a apărut dintr-un *homo erectus* ca o pereche unică, într-un loc anume și dacă da, unde? Așa cum știm, există creștini care cred aceasta și nu puțini dintre ei sunt creștini ortodocși. Nu consider totuși că noi, ca ortodocși, trebuie să avem o astfel de poziție și aș vrea să explic pe scurt de ce.

Păcatul strămoşesc şi evoluţia

Mai întâi însă trebuie să înțelegem de ce Darwin și teoria evoluției au cauzat o atât de mare controversă între creștini

începând cu secolul al XIX-lea, deși trebuie să remarcăm că nu toți creștinii au considerat că această dispută este necesară; mulți dintre ei au găsit că teoria evoluției este o explicație minunată a locului omului în cosmos – între aceștia se remarcă filosofii ortodocși ruși precum, de exemplu, Vladimir Soloviov. Darwin a cauzat această controversă nu din pricina simplului fapt că ideile sale contraziceau Cartea Facerii, ci pentru că ele erau născute dintr-un alt mod de a citi Facerea decât al celor influențați de iluminism, căci iluminiștii îl concepuseră pe om ca fiind aproape exclusiv rațional și intelectual, distanțându-l de regnul animal.

Atunci când Sfinții Părinți interpretează Facerea, ei consideră că zidirea omului este mult asemănătoare creației animalelor și chiar a plantelor. Faptul că posedă rațiune și darul de a fi după chipul lui Dumnezeu îl face pe om diferit, ridicându-l pe acesta cu adevărat într-o poziție care transcende regnurile animal și vegetal deopotrivă prin faptul că este mai nobil și pentru că este responsabil față de restul creației. Cu toate acestea, omul are încă multe în comun cu restul creației, deopotrivă animală și vegetală și chiar cu creația lucrurilor neînsuflețite. Sfântul Grigorie al Nyssei, fratele mai tânăr al Sfântului Vasile cel Mare, a descris natura umană în lucrarea sa, *Despre crearea omului*[5], pe care a alcătuit-o pentru a suplimenta ciclul omiletic al fratelui său cu privire la cele șase zile ale Creației, *Hexaemeronul*, așa cum sunt prezentate în Cartea Facerii. Omiliile Sfântului Vasile sunt incomplete, din motive necunoscute: creația omului este numai menționată, nu și discutată.

---

[5] Din nefericire, nu există nicio traducere modernă în limba engleză. Două omilii diferite (fie că sunt ultimele două omilii ale *Hexaemeronului* Sfântului Vasile sau sunt scrise de altcineva – poate de Sfântul Grigorie al Nyssei – pentru a-l completa) au fost traduse de Nonna Verna Harrison în St Basil the Great, *On the Human Condition*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2005 [Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, traducere și note de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în *Scrieri. Partea a doua*, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998, pp. 15-91].

În lucrarea sa, Sfântul Grigorie tratează pe larg despre natura omului. El se inspiră din ideile filosofice acceptate în vremea sa, în primul rând din analiza lui Aristotel cu privire la constituția omului. La un moment dat, Sfântul Grigorie analizează concepția conform căreia ființa umană posedă un suflet care are multe în comun cu sufletul pe care îl găsim în animale și chiar cu sufletul pe care îl găsim în plante: cuvântul grecesc pentru suflet, *psyche*, înseamnă „viață", astfel încât cuvântul indică principiul de viață pe care orice ființă vie îl are. Astfel despre om se poate spune că are un suflet animal și un suflet vegetal, ca și un suflet rațional sau intelectual. Cu toate acestea, omul nu are trei suflete, ci, de fapt, sufletul rațional se manifestă la nivelurile animal și vegetal, pe care omul le împarte cu animalele și plantele. În cazul oamenilor, sufletul rațional este menit a se exprima pe sine prin nivelurile inferioare ale animalelor și plantelor, pe care le utilizează. Dar Căderea, așa cum am văzut, a tulburat armonia creației lui Dumnezeu, iar acest lucru este adevărat la un nivel pe care îl putem numi psihologic: în loc să se exprime prin animal și vegetal, intelectul se găsește în situația de a servi impulsurilor animalice și necesităților vegetative (de a se hrăni, de exemplu); astfel, intelectul servește și dă naștere unui comportament animalic – care este de fapt ceva propriu omului, dar nu ceva cu care să ne mândrim. Astfel, omul are două aspecte – unul căutând divinul, celălalt căzând sub dominația impulsului animalic – și este de fapt într-o poziție de mijloc între afinitatea pentru divin și afinitatea pentru creația inferioară. Iată cum explică Sfântul Grigorie:

> Cred că omul prezintă două asemănări: prin darul dumnezeiesc al gândirii el poartă însușirea frumuseții lui Dumnezeu, iar prin pornirile sau dorințele pătimașe se aseamănă cu dobitoacele. În urma înclinărilor și preocupărilor animalice adeseori se îndobitocește și gândirea, așa încât tot ce e bun în noi cade sub asaltarea răutății. Îndată ce omul își lasă spre degradare puterea cugetului, silindu-și mintea ca patimile să prindă

în ea rădăcini, el devine robul patimilor și din clipa aceea are loc în om o răsturnare și o înlocuire a peceții lui Dumnezeu cu un chip al dobitocului, încât întreaga fire a noastră pornește pe calea aceasta ca și cum mintea noastră n-ar mai cultiva decât principii pătimașe, ajutându-le să sporească tot mai mult. Și întrucât, de acum înainte, omul nu are altceva în gând decât să guste cât mai mult din plăcerile patimilor, el săvârșește tot felul de nebunii.

Astfel, dorința fierbinte după plăceri care își are începutul în asemănarea cu dobitoacele cele lipsite de minte ajunge la oameni prin păcatele lor, la o dezvoltare atât de mare și duce la atâtea feluri de fărădelegi, încât parcă nici la animale nu le găsești perechea. Aţâțarea la mânie se aseamănă cu pornirile dobitoacelor, dar la om ea crește cu atât mai mult cu cât conlucrează în ea și mintea omului. De aici pleacă ura, invidia, minciuna, viclenia, fățărnicia și toate acestea înfloresc sub înrâuririle rele ale cugetului nostru. Căci dacă patima nu ar fi stimulată atunci mânia ar fi neputincioasă și de scurtă durată, întocmai ca un balonaș de săpun care îndată ce se formează, se sparge imediat. Pofta cu care înfulecă porcii se numește la om lăcomie, păștitul distins al calului s-a transformat la om în trufie. Toate pornirile instinctive ale animalului au fost transformate la noi în patimi din cauza relei degradării a cugetului nostru.

Dacă, dimpotrivă, puterea minții ajunge să stăpânească aceste porniri, oamenii pot face tot atâtea virtuți. Mânia poate deveni bărbăție, sfiala poate duce la siguranță întemeiată, din frică se poate ajunge la ascultare, din ură la antipatie față de rău, din patima amorului la dorul puternic după frumosul cel real și aceasta pentru că o fire demnă se ridică deasupra patimilor și se ferește să ajungă în robia răului (o astfel de mândrie e lăudată de marele Apostol Pavel atunci când ne cere să „căutăm cele de sus" [Col. 3, 2]). Și astfel putem înțelege, dacă îndreptăm spre bine aceste porniri ele pot ajunge să se potrivească frumuseții chipului dumnezeiesc.[6]

---

[6] Grigorie al Nyssei, *Despre facerea omului*, 18, 3-5 (traducerea mea) [în original, pp. 54-55].

Aceste considerații sunt cu mult mai subtile decât a atribui animalelor – pe nedrept – cele mai rele trăsături ale omului. De fapt, omul are multe lucruri în comun cu lumea animală, dar o face umană fie prin ridicarea acesteia la ceva care accentuează procesul prin care suntem asimilați lui Dumnezeu, al procesului nostru de îndumnezeire, fie prin înfrumusețarea și dezvoltarea sa în chipuri specifice omului, închipuind vicii modelate după comportamentul nevinovat al animalelor. Ceea ce vreau să subliniez aici este că o astfel de concepție despre ceea ce înseamnă a fi om recunoaște că împărtășim o mare parte din umanitatea noastră cu lumea animală. Sfântul Grigorie însuși nu cunoștea ideea de evoluție – ar fi complet anacronic să presupunem altfel – dar, în concepția sa despre om, ideea că trecutul nostru evolutiv demonstrează că avem multe lucruri în comun cu lumea animală nu ar fi fost de neconceput sau o diminuare oarecare a ceea ce înseamnă să fii om.

Primul lucru pe care vreau să-l subliniez, astfel, este că ideea continuității între animal și om presupusă de teoria evoluției nu este deloc incompatibilă cu felul în care Părinții au înțeles natura umană. Teologia ortodoxă nu ar trebui să aibă nici o problemă cu privire la aceasta.

Ce putem spune în legătură cu Adam și Eva ca pereche originară? Aici aș dori să fac o distincție între noțiunea de păcat strămoșesc, care poate fi găsită la Părinții greci și care este acceptată de teologia ortodoxă, și noțiunea de păcat originar, care caracterizează mare parte a teologiei apusene, influențată de Augustin. Păcatul originar implică ideea unei moșteniri otrăvite provenind de la Adam (și că, strict vorbind, în teologia augustiniană, fiecare dintre noi este responsabil pentru păcatul adamic și vrednic de a fi pedepsit pentru acesta). Această doctrină poate fi reformulată pentru a nu necesita recursul la istoricitatea lui Adam, dar, în mod clar, nu este o concepție precis definită.

În ceea ce privește conceptul de păcat strămoșesc, situația îmi pare diferită. Se afirmă faptul că ceva din condiția

păcătoasă în care ne găsim este moștenit de la părinții noștri, care sunt într-un anume fel reprezentați de Adam și Eva. Nu se susține că noi suntem *responsabili* pentru păcatul strămoșesc, ci doar că suntem afectați de el. Lumea în care ne naștem este afectată de păcatul celor care ne-au născut: armonia dorită de Dumnezeu atunci când a creat lumea a fost stricată, atmosfera morală în care creștem a fost otrăvită, căci noi nu suntem indivizi izolați, ci intrăm în umanitatea noastră la un nivel moral prin interacțiunea cu membrii familiei noastre și cu societatea în care trăim. Într-o lume căzută, aceste comunități în care creștem sunt afectate de presupoziții păcătoase, idealurile noastre sunt adesea superficiale, încrederea noastră în oamenii asemenea nouă este distrusă și slăbită. Nu cred că este necesar să pretindem că știm îndeajuns despre ivirea omenirii în procesul evolutiv pentru a fi categorici în privința cuplului originar. Putem afirma doar că, în calitate de ființe umane, Adam și Eva au crescut în cunoașterea celor aflate dincolo de simpla sferă a umanului, fapt evidențiat de felul în care primele prezențe ale omului în vestigiile arheologice încep să includă elemente care exprimă o recunoaștere a transcendenței divine – dovezi ilustrând o preocupare pentru o altă viață decât cea de zi cu zi –, pe care nu le putem totuși defini cu precizie. Ei au ajuns să înțeleagă, așa cum facem și noi, că atracția plăcerilor sau tentația afirmării de sine prin agresiunea față de celălalt au fost prea mari pentru a le respinge. Cu privire la aceasta, ca și în alte situații, nu putem înțelege decât în parte și nu trebuie să pretindem că putem afirma mai mult decât ceea ce putem discerne.

Adam şi Eva ... şi pocăinţa

Figurile lui Adam și a Evei sunt, cu toate acestea, puternice în sensul că ne spun povestea propriei noastre experiențe a răului și a propriei noastre lupte în vederea pocăinței. În calendarul ortodox, Adam este în centrul atenției în Duminica

lăsatului sec de carne, chiar înaintea începutului Postului Mare, în care facem pomenirea izgonirii sale din rai. În primul tropar de la vecernie afirmăm:

> Făcătorul meu, Domnul, luând țărână din pământ și însuflețindu-mă cu suflare de viață, m-a înviat și m-a cinstit a fi stăpânitor pe pământ tuturor celor văzute și locuitor împreună cu îngerii. Dar Satana înșelătorul lucrând cu șarpele ca printr-o unealtă, m-a amăgit prin mâncare și de mărirea lui Dumnezeu m-a osebit și m-a dat morții celei mai de dedesubt în pământ. Ci Tu, ca un stăpân și îndurat, iarăși mă cheamă.[7]

Adam își plânge păcatul și izgonirea sa din rai, dar încheie prin implorarea lui Dumnezeu pentru a-l aduce înapoi. Aici Adam este fiecare om; cântând aceste cuvinte, le purtăm pe buze și le rostim din inimă. Precum Adam, am fost și noi creați; precum Adam, și noi am căzut; precum Adam, și noi Îl rugăm pe Dumnezeu să ne cheme din nou la El. În continuarea slujbelor, aceste teme sunt dezvoltate. Adam privește înapoi către rai și i se adresează astfel:

> Raiule preacinstite, podoaba cea frumoasă, locașul cel de Dumnezeu zidit, veselia cea nesfârșită și desfătarea, mărirea drepților, frumusețea profeților și sălășluirea sfinților, cu sunetul frunzelor tale roagă-L pe Ziditorul tuturor să-mi deschidă ușile pe care cu neascultare le-am închis și să mă învrednicesc a mă împărtăși de pomul vieții și al bucuriei, cu care mai înainte întru Tine m-am desfătat.[8]

Următorul tropar este o meditație asupra celor afirmate anterior:

---

[7] Traduceri [în limba engleză] din *Triodul* grecesc, bazate pe cele din *The Lenten Triodion* (traducere în limba engleză de Maica Maria și Arhimandritul Kallistos Ware, Faber, Londra, 1978, p. 168 [*Triodul*, ediția a 8-a, EIBMBOR, București, 1986, p. 87].

[8] *The Lenten Triodion*, p. 169 [p. 88].

> Adam a fost scos din rai pentru neascultare și de la desfătare a fost lepădat, amăgit fiind de vorbele femeii și gol a șezut în preajma locului tânguindu-se: „Vai mie!". Deci să ne sârguim toți să primim vremea Postului supunându-ne evangheliceștilor rânduieli, ca prin ele făcându-ne plăcuți lui Hristos, să dobândim iarăși sălășluirea raiului.[9]

Cu toții stăm goi în afara raiului împreună cu Adam și plângem; perioada Postului Mare care începe acum ne dă ocazia să împărtășim pocăința lui Adam, pentru a putea fi ridicați, împreună cu el, în ajunul Paștilor de mâna lui Hristos cel Înviat, răscumpărați din locul izgonirii și luați în rai.

Adam se lamentează, dar nu disperă. Deși este gol și izgonit din rai, își întoarce fața către Dumnezeu cu părere de rău și căință:

> Plâng, suspin și mă tânguiesc, văzând pe înger că este rânduit a păzi cu sabia cea de văpaie intrarea în Eden, cea neapropiată tuturor călcătorilor de poruncă; vai, de nu mi-o vei face Tu neoprită, Mântuitorule. Îndrăznesc spre mulțimea milei Tale, Hristoase Mântuitorule și spre sângele dumnezeiești Tale coaste, prin care ai sfințit firea omenească și celor ce slujesc Ție, Bunule, le-ai deschis ușile raiului, pe care mai înainte le-a încuiat Adam.[10]

Porțile raiului sunt o temă recurentă, inspirându-se dintr-o cântare de la Utrenia duminicilor de dinaintea Postului, pe care continuăm să o cântăm pe întreaga durată a acestuia: „Ușile pocăinței deschide-mi mie, Dătătorule de viață, că mânecă duhul meu la Biserica Ta cea sfântă, purtând locaș al trupului cu totul spurcat. Ci ca un îndurat curățește-l, cu mila milostivirii Tale"[11]. În secolul trecut, un călugăr de la Sfântul Munte, țăranul rus cunoscut în toată lumea ca Sfântul Siluan

---

[9] *Ibidem*, p. 169 [p. 88].

[10] *Ibidem*, p. 177 [p. 94].

[11] *Ibidem*, p. 101 [p. 7].

a scris o meditație intitulată „Plângerea lui Adam"[12]. El începe prin a vorbi despre „Adam, părintele întregii lumi" și vede drept cele mai severe consecințe ale păcatului adamic și izgonirii din rai faptul că „a pierdut iubirea lui Dumnezeu"; din această pricină, „a suferit amarnic și cu mare geamăt suspina în toată pustia". Pentru Sfântul Siluan, Adam este deopotrivă o persoană – care se află acum din nou în rai – și un personaj reprezentativ pentru „tot sufletul care a cunoscut pe Dumnezeu prin Duhul Sfânt, dar care mai apoi a pierdut harul [și] încearcă chinurile lui Adam... și o dureroasă părere de rău atunci când întristează pe Domnul cel Preaiubit"[13].

Astfel, istoria lui Adam este, pentru Sfântul Siluan, istoria dragostei pierdute, a pierderii regretate și a dragostei în cele din urmă regăsite – a omului pentru Dumnezeu, căci dragostea lui Dumnezeu pentru noi este constantă – și a chemărilor neîncetate din partea omului pentru a fi adus înapoi la El. Unul dintre cele mai notabile momente din istoria Căderii așa cum este relatată în Cartea Facerii este cel în care Adam realizează ce a făcut, descoperă că el și Eva sunt goi și își fac pentru sine acoperăminte din frunze de smochin: „Iar când au auzit glasul Domnului Dumnezeu, Care umbla prin rai, în răcoarea serii, s-au ascuns Adam și femeia lui de față Domnului Dumnezeu printre pomii raiului" (Fc. 3, 8). Ei umblaseră cu Dumnezeu în grădina înaintea căderii în păcat, dar acum s-au ascuns: relația lor simplă, nestânjenită cu Dumnezeu s-a pierdut; dragostea lor pentru Dumnezeu a dispărut, ei s-au înfricoșat și s-au ascuns.

---

[12] Publicată pentru prima dată în limba engleză de Părintele Sofronie, ucenicul său, într-o carte intitulată *The Undistorted Image: Staretz Silouan 1866-1938*, Faith Press, Londra, 1958, pp. 137-144; acum, în versiunea extinsă a acestei lucrări, *Saint Silouan the Athonite*, Patriarchal and Stavropegic Monastery of St John the Baptist, Essex, 1991, pp. 448-456 [Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii și iadul smerenei. Însemnări duhovnicești*, ed. a 3-a, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, pp. 191-196].

[13] *Saint Silouan the Athonite*, p. 448 [p. 191].

În opinia Sfântului Siluan tocmai această dragoste pierdută este principala consecință a păcatului lui Adam, iar Dumnezeu caută de atunci să refacă această relație de iubire. Izgonirea din rai, goliciunea, truda necesară pentru a se întreține, chiar și durerea nașterii de prunci sunt văzute drept moduri în care Dumnezeu caută să stârnească conștiința omului și să-l aducă înapoi în această relație de iubire. În „Plângerea lui Adam" Sfântul Siluan analizează starea lui Adam – starea fiecărui dintre noi – și încheie cu o rugăciune către Adam pentru a ne ajuta pe noi toți, pentru a ne arăta drumul înapoi. Dar Adam tace, iar când vorbește spune doar aceste cuvinte: „Copiii mei, lăsați-mă în pace. Nu mă pot smulge din iubirea lui Dumnezeu și să vorbesc cu voi... nu tulburați odihna mea. Văd pe Maica Domnului în slavă..."[14] Aceste spuse sunt surprinzătoare pentru că par lipsite de inimă. Dar în relatarea Sfântului Siluan noi, oamenii, continuăm să-l necăjim, iar el răspunde: „Căiți-vă înaintea Domnului și cereți. El iubește pe om și va da toate... Iubiți întristările, uscați-vă trupurile voastre, smeriți-vă și iubiți pe vrăjmași, ca Duhul Sfânt să se sălășluiască întru voi... "[15] Adam nu dorește să fie mediator pentru copiii săi; acest Mediator este cel de al doilea Adam. Adam nu dorește nici măcar să fie mijlocitor; pentru aceasta îi avem pe Maica Domnului și pe sfinți. El ne spune doar să ne pocăim, să batem la ușile pocăinței. „Plângerea lui Adam" se încheie astfel: „Adam pierduse raiul pământesc și îl căuta plângând: «Raiul meu, raiul meu, raiul meu minunat». Dar prin iubirea Sa, Domnul i-a dat pe cruce un alt rai, mai bun decât primul, în ceruri, unde e Lumina Sfintei Treimi"[16].

---

[14] *Ibidem*, pp. 452-453 [p. 194].

[15] *Ibidem*, pp. 455-456 [pp. 195-196].

[16] *Ibidem*, p. 456 [p. 196].

Capitolul al VI-lea

A fi om - a fi după chipul lui Dumnezeu

Învăţătura despre chipul lui Dumnezeu

Ideea că făpturile omenești sunt create după chipul [imaginea] și asemănarea lui Dumnezeu este de cea mai mare importanță pentru felul în care Părinții înțeleg natura omenirii. Această învățătură este de o însemnătate primordială nu numai pentru înțelegerea naturii umane, ci și pentru întreaga teologie patristică. Într-un articol puțin cunoscut, scris cu peste jumătate de secol în urmă, teologul dominican Père Camelot observa:

> Tema chipului stă cu adevărat în centrul teologiei patristice, în special la Părinții greci: în ea se întâlnesc teologia hristologică și teologia trinitară, antropologia și psihologia, teologia creației și cea a harului, problema naturii și a supranaturalului, taina îndumnezeirii, teologia vieții duhovnicești, legile dezvoltării și progresului acesteia.[1]

Fundamentul învățăturii despre chip poate fi găsit în relatarea creației din Cartea Facerii, unde citim:

> Și a zis Dumnezeu: „Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările

---

[1] Th. Camelot OP, „La théologie de l'image de Dieu", în *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* XL (1956), pp. 443-471; aici, 443-444.

cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul!". Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie. Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți" (Fc. 1, 26-28a).

Cu toate acestea, în restul Bibliei, această învățătură se întâlnește rar. În capitolul 5 de la Facerea sunt rezumate evenimentele în legătură cu creația omului: „Când a făcut Dumnezeu pe Adam, l-a făcut după chipul lui Dumnezeu. Bărbat și femeie a făcut și i-a binecuvântat și le-a pus numele: Om, în ziua în care i-a făcut" (Fc. 5, 1-2). În versetul următor ni se spune că: „[lui Adam] i s-a născut un fiu după asemănarea sa și după chipul său și i-a pus numele Set". După aceasta, învățătura despre chip nu mai este menționată până la cărțile de literatură sapiențială, unde citim că „Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune și l-a făcut după chipul ființei [sau veșniciei] Sale" (Înț. Sol. 2, 23) și că Dumnezeu „după chipul Său l-a făcut" (Înț. Sir. 17, 3). Despre înțelepciunea însăși se spune că este „chipul bunătății Sale" (Înț. Sol. 7, 26).

În Noul Testament ni se spune că bărbatul (nu femeia) este „chip și slavă a lui Dumnezeu" (I Cor. 11,7) iar despre Hristos, de asemenea, că este chipul lui Dumnezeu (II Cor. 4, 4; Col 1, 15). Terminologia chipului este folosită pentru a exprima relația noastră cu Hristos: trebuie să fim „asemenea chipului Fiului Său" (Rom. 8, 29); în Epistola întâia către Corinteni se spune că „după cum am purtat chipul celui pământesc, să purtăm și chipul celui ceresc" (I Cor. 15, 49), iar în Epistola a doua către Corinteni că „noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă" (II Cor. 3, 18). Epistola către Coloseni, de asemenea, vorbește despre faptul că suntem îmbrăcați „[omul] cel nou, care se înnoiește, spre deplină cunoștință, după chipul Celui ce l-a zidit" (Col. 3, 10); acest aspect nu este în întregime clar, dar înțelege creația cea nouă drept restaurare a chipului în om.

Chipul lui Dumnezeu la Sfinții Părinți

Deși aceste referințe biblice nu sunt multe, influența ideilor poate fi determinată mai puțin de frecvența lor și mai mult de rezonanța lor. Concepția că omenirea a fost creată după chipul lui Dumnezeu a găsit o rezonanță uriașă în inimile și mințile Părinților Bisericii.

În opinia mea, mai multe motive au cauzat această situație. În primul rând trebuie să remarcăm importanța învățăturii despre creație, despre care am discutat deja. Suntem ceea ce suntem, deoarece Dumnezeu ne-a creat. El ne-a creat din nimic; tot ceea ce suntem este de la Dumnezeu. Apoi, așa cum remarcă mulți dintre Părinți, pare să fie ceva special în legătură cu creația omenirii: pentru restul creației, Dumnezeu a spus doar să se întâmple ceva – „să fie lumină" și așa mai departe – dar în cazul omenirii, Dumnezeu pare să reflecteze: „Să facem om ..." în versetul 26 și apoi în următorul vers, „Și a făcut Dumnezeu pe om ..." Se sugerează aici un act special de deliberare în legătură cu creația omului. Nu numai aceasta, ci și faptul că omul este chiar făcut „după chipul [lui Dumnezeu] și după asemănarea [Lui]": a fi după chipul și asemănarea lui Dumnezeu este cheia condiției umane – omul este „după chipul Său", este precum Dumnezeu într-un anume fel. El reflectă, în ceea ce este, ceva din ceea ce este Dumnezeu.

Părinții greci citesc Cartea Facerii în limba greacă – am avut grijă să citez după Septuaginta – iar limba greacă pentru un ascultător avizat oferă două sugestii în plus. Mai întâi „după chipul", *kat' eikona*: *kata* este o prepoziție puternică; aceasta invită întrebarea: „După care chip?" În limba engleză „după chipul [imaginea]" sugerează doar că omul a fost creat ca chip al lui Dumnezeu; limba greacă sugerează posibilitatea unei idei mai complexe: omul creat după chipul lui Dumnezeu. Cine este acesta? Noul Testament răspunde că Hristos este chipul lui Dumnezeu, Cel care Îl înfățișează pe Dumnezeu în starea Sa întrupată. Astfel, poate că pentru

urechea avizată a creștinului vorbitor de limbă greacă era sugerată ideea că omenirea a fost creată după Hristos, Care este chipul Tatălui. Aceasta ar putea reaminti unora de imaginea creației din portalul de nord al catedralei din Chartres, unde aura cruciformă sugerează clar că Hristos este Creatorul (așa cum Crezul Niceean afirmă: „prin Care [adică prin Fiul] toate s-au făcut") și că făcându-l pe om, îl face asemenea Lui, după – *kata* – El. Astfel, creația noastră însăși menține o relație nu numai cu Dumnezeu Creatorul, ci și cu Hristos, Fiul lui Dumnezeu Întrupat.

Trebuie să mai notăm ceva: versetul 26 adaugă „și după asemănare". Cuvântul echivalat cu „asemănarea", *homoiosis*, sugerează ceva mai precis în limba greacă: terminația, *-osis*, implică un proces, nu o stare (cuvântul grecesc pentru asemănare ca stare ar fi *homoioma*). Cuvântul *homoiosis* va fi avut, în plus, rezonanțe foarte clare pentru cei care îl citiseră pe Platon, care văzuse drept țintă a vieții omenești asemănarea sau asimilarea – *homoiosis* – cu divinul. În dialogul *Theaitetos*, Socrate remarcă într-o frază foarte des întâlnită la unii Părinți: „fuga [de lume] înseamnă a deveni după putință cât mai asemănător divinității" (*Theat.*, 176a). Astfel, a fi creat după chipul lui Dumnezeu și după asemănarea Lui sugerează că am fost creați cu un anumit fel de afinitate pentru Dumnezeu care face posibil procesul de contopire cu El, proces care este, se poate presupune, sensul existenței omului.

Această idee rezonează foarte bine cu felul în care este utilizată terminologia chipului [imaginii] în Noul Testament, căci acest lucru se întâmplă în contextul în care se vorbește despre scopul uceniciei lui Hristos: ne prefacem în chipul Său din slavă în slavă. Chiar fără a folosi terminologia chipului există pasaje în Noul Testament care sugerează aproape aceeași idee: de pildă, în Epistola întâia a Sfântului Apostol Ioan citim: „Iubiților, acum suntem fii ai lui Dumnezeu și ce vom fi nu s-a arătat până acum. Știm că dacă El Se va arăta, noi vom fi asemenea Lui, fiindcă Îl vom vedea cum este" (I In 3, 2).

Terminologia chipului este terminologia vederii; se sugerează în aceste pasaje că a fi după chip înseamnă că este o asemănare între oameni și Dumnezeu care ne permite să-L vedem și să-L cunoaștem pe Dumnezeu – acest lucru este asemănător principiului epistemologic specific unei mari părți a filosofiei antice că numai „cel asemenea îl cunoaște pe cel asemenea". A ști ceva înseamnă a descoperi o afinitate. Aceasta arată ceea ce aș numi o înțelegere contemplativă despre ceea ce înseamnă a fi om, deși această concepție nu este deloc nouă – Platon și Aristotel deopotrivă au crezut la fel, iar ceva asemănător este sugerat în vederea lui Dumnezeu în Templu de către Isaia (Is. 6).

Ce înseamnă deci a fi după chipul lui Dumnezeu? De cele mai multe ori, vedem că Părinții răspund în termenii virtuților omenești, iar acestea se dovedesc a fi virtuți ale sufletului. „«Asemănarea după chip»" spune Sfântul Ioan Damaschinul, „este manifestă prin inteligență [*noeron*] și liber arbitru [*autexousion*]"[2]. A fi după chip înseamnă a fi o ființă rațională sau inteligentă, cu liber arbitru. Alteori, răspunsul este mai complex. Sfântul Atanasie, de exemplu, vorbește despre felul în care ne-a creat Dumnezeu și despre faptul că ni s-a dat „ceva în plus":

> ... nu i-a creat pe oameni pur și simplu ca pe toate animalele necuvântătoare, ci i-a făcut după chipul Lui, împărtășindu-le și din puterea Cuvântului Său, pentru ca, fiind ca un fel de umbre ale Cuvântului și fiind cuvântători, să se poată menține în fericire, trăind în rai viața cea adevărată și anume cea a sfinților.[3]

---

[2] *Expunere a credinței ortodoxe*, 26 (traducerea mea). Pentru o traducere a acestei lucrări în limba engleză, vezi John of Damascus, *Writings*, trad. de Frederic H. Chase Jr, Fathers of the Church, 37, Catholic University of America Press, New York, 1958 [Sfântul Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, traducere de Pr. D. Fecioru, Editura Scripta, București, 1993].

[3] *Despre Întrupare*, 3 [p. 92].

A fi după chip însă nu este, pentru Sfântul Atanasie, doar a fi rațional, căci altfel îngerii ar fi după chip, de asemenea, un lucru pe care el îl respinge[4]. A fi după chip este un dar făcut omului, trup și suflet, care oferă raționalitate oamenilor, dar care trebuie să însemne mai mult decât atât. Pentru Sfântul Atanasie, acest mai mult este, cred, legat de faptul că chipul lui Dumnezeu este Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, pe Care nu-L putem înțelege în afara Întrupării Sale. Omenirea a fost construită într-un anume fel după chipul lui Dumnezeu înțeles drept Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat. Această idee mai complexă poate fi dezvoltată pe două direcții.

Chip și *logos*

În primul rând, trebuie să ne reamintim că aceste idei au fost gândite în limba greacă și că o parte din ceea ce s-a dorit să se transmită se pierde în traducere, fie ea în latină sau engleză. Cuvântul cheie în cazul de față este *logos*, care poate fi tradus (așa cum am văzut deja) prin cuvânt, rațiune, înțeles sau principiu; în același timp, „rațional" este echivalent grecescului *logikos*. Astfel, echivalarea prin rațional păstrează doar o parte din înțelesul grecescului *logikos*, ascunzând legătura dintre Cuvânt sau Logos și *logikos* existentă în limba greacă. Cuvântul *logikos* sugerează participarea în *Logos* sau Cuvânt; el presupune o relație și nu doar o proprietate. Putem construi aici o paralelă între relația *logikos* – *Logos* și relația „a fi după chip" – chip, *kat' eikona* – *Eikon*. În trecere, putem face observația că, în vreme ce expresia din limba engleză „that which is according to the image [ceea ce este după chip]" este una greoaie, *to kat' eikona* este o exprimare curentă în greaca bizantină, precum se poate observa de exemplu în troparul Sfintei Maria Egipteanca, unde cântăm:

---

[4] *Despre Întrupare*, 13.

> Întru tine, Maică, cu osârdie s-a mântuit cel după chip [*to kat' eikona*], că luând crucea ai urmat lui Hristos și lucrând ai învățat să nu se uite la trup, că este trecător, ci să poarte grijă de suflet, de lucrul cel nemuritor. Pentru aceasta și cu îngerii împreună se bucură, Cuvioasă Maică Marie, duhul tău.[5]

Astfel, concepția de a fi după chipul lui Dumnezeu nu poate fi limitată la a fi rațional și a avea liber arbitru, căci astfel ar eșua în două privințe prin comparație prin ceea ce Părinții greci înțeleg prin a fi după chipul lui Dumnezeu. Mai întâi a fi *logikos* înseamnă mai mult decât a fi rațional; înseamnă a participa în *Logos*, Cuvântul lui Dumnezeu, ceea ce include și raționalitatea, desigur, dar și capacitatea de a recunoaște și a transmite înțelesuri, de a comunica unul cu celălalt și cu Dumnezeu și, în cele din urmă, o afinitate cu Dumnezeu care ne permite să-L cunoaștem. În al doilea rând a avea *to kat' eikona*, însemna a avea o relație cu Dumnezeu prin chipul Său, adică prin Cuvânt; ea nu este doar o proprietate sau calitate, ci este capacitatea de avea o relație care este împlinită prin obținerea lui *kath'omoiosin*, a fi după asemănarea, asimilarea cu Dumnezeu.

A gândi despre om ca fiind „după chip" în acest sens ne fixează următorul cadru: am fost creați de Dumnezeu Tatăl după chipul Cuvântului prin Cuvânt, pentru ca prin Cuvântul care ne-a creat să putem ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu Tatăl – iar acest proces are loc prin har, adică prin Sfântul Duh.

Chip şi Hristos

A doua idee pe care vreau să o subliniez este o dezvoltare a celor spuse anterior. A fi om înseamnă a fi după chip,

---

[5] *An Orthodox Prayer Book*, traducere de Arhim. Ephrem Lash, Fellowship of St Alban & St Sergius, Milton under Wychwood, 2009, p. 108 [trad. rom. preluată și adaptată după *Ceaslov*, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Iași, 1990, p. 395].

iar a fi după chip presupune o relație cu Hristos, Care este Chipul. În mod cert, El este un chip în virtutea faptului că este Cuvântul lui Dumnezeu, Logosul, manifestarea de Sine al lui Dumnezeu; dar putem înțelege acest fapt cu adevărat numai prin Întrupare. Omenirea este creată după un Chip – Cuvântul lui Dumnezeu – pe care îl putem cunoaște cu adevărat numai datorită Întrupării. Numai pentru că Întruparea a avut loc putem înțelege cu adevărat ce înseamnă a fi om. Acesta este motivul principal pentru care am amânat reflecțiile despre ceea ce înseamnă a fi om până la acest punct relativ târziu din carte, căci numai în lumina lui Hristos putem înțelege ceea ce se înțelege cu adevărat prin a fi om. Iar Căderea nu face decât să întărească aceasta. Ceea ce cunoaștem din experiența noastră de a fi om este egal cu ceea ce înseamnă a fi omenire căzută, dar a fi după chip înseamnă a purta cel puțin unele urme ale adevăratei umanități de dinainte de Cădere, pe care o putem vedea în Hristos. Căci Cuvântul lui Dumnezeu, atunci când a devenit om, a devenit ceea ce fuseserăm cu toții meniți să fim. A fi om înseamnă a avea o natură cu facultăți și capacități care nu sunt niciodată împlinite cu adevărat în starea noastră căzută; putem percepe aceste facultăți în Hristos. Putem găsi o ilustrare a ceea ce înseamnă aceasta într-un eseu al părintelui Serghei Bulgakov, despre minunile din Evanghelie[6]. În acesta se argumentează convingător că este o greșeală să vedem minunile drept simple mărturii ale divinității lui Hristos (deși acesta este felul în care sunt înțelese de obicei de Sfinții Părinți). În schimb, ele stau mărturie pentru posibilitățile omului atunci când cooperează cu harul divin:

> După conținut, minunile sunt lucrări ale dragostei și milostivirii; după semnificație, ele sunt manifestări ale puterii

[6] Sergius Bulgakov, *Relics and Miracles: Two Theological Essays*, trad. de Boris Jakim, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2011.

omului în lume, putere care este întărită și iluminată de puterea lui Dumnezeu... Aceste sarcini sunt sarcini *omenești*, iar aceste lucrări sunt lucrări *omenești*; toate sunt accesibile omului și sunt încredințate lui în calitatea sa de făptură naturală, care este în același timp așezată de Dumnezeu ca stăpână a creației și căreia i se oferă darul iubirii omenești pline de compasiune pentru om și pentru toate făpturile... Este adevărat că nu toate aceste sarcini pot fi îndeplinite prin puterea omenească. Omul nu este capabil încă să elimine moartea pe cale naturală și să îi trezească pe oameni din leșinul morții, deși încearcă; nici nu a eliminat încă foametea, deși caută mijloace pentru a realiza acest lucru, iar toate acestea stau în puterea omului. Dovada că este așa constă în aceea că toate minunile lui Hristos, după conținut, ar fi putut fi lucrate de oameni sfinți și inspirați de sus, întăriți de harul lui Dumnezeu. Astfel, aceste minuni se încadrează în categoria puterilor omenești, în categoria stăpânirii omului asupra lumii, încredințată omului de Dumnezeu la creație.[7]

În concluzie, a fi după chip impune cu siguranță ideea de a fi rațional și liber, dar nu are *acest* înțeles; a fi după chip înseamnă a avea o afinitate cu Dumnezeu, nu una naturală, ci una oferită prin harul Său, în virtutea căreia Îl putem cunoaște pe Dumnezeu și putem avea un fel de comuniune cu El. Pentru a fi mai exact, aș spune că a fi după chipul lui Dumnezeu înseamnă a fi capabil de rugăciune. Unul dintre aspectele terminologiei chipurilor [imaginilor] este acela că ele nu sunt doar asemănări sau reproduceri, ci că sunt derivate dintr-un original. Un chip al lui Dumnezeu este derivat din Dumnezeu și Îl manifestă ca într-o teofanie, iar scopul chipului este de a permite celorlalți recunoașterea originalului, de a-i atrage către original. Dacă vom înțelege chipul în acest sens, atunci întreaga Evanghelie după Ioan se preocupă de chip: Fiul închipuind pe Tatăl pentru ca Hristos

[7] Bulgakov, *Relics and Miracles*, pp. 78-79.

să-i poată spună lui Filip „cel care M-a văzut pe Mine, L-a văzut pe Tatăl" (In 14, 9).

Felul în care chipurile [imaginile] sunt esențiale pentru a înțelege aproape orice va fi analizat mai în detaliu în capitolul al VII-lea când vom vorbi despre rolul icoanelor. Acum intenționez să urmăresc alte direcții. Înainte însă de a părăsi considerațiile cu privire la a fi după chip aș dori să mai reflectez la încă un lucru. Am văzut deja felul în care învățătura despre creația din nimic al lui Dumnezeu atrage după sine ideea că în ciuda dezordinii pe care oamenii au introdus-o în creație, *logoi*-i, pe care îi putem considera „elementele de rezistență" ale creației, rămân de neatins. Unul dintre cele mai mișcătoare momente din istoria biblică a Căderii are loc după mâncarea mărului: „Iar când au auzit glasul Domnului Dumnezeu, Care umbla prin rai, în răcoarea serii, s-au ascuns Adam și femeia lui de fața Domnului Dumnezeu printre pomii raiului" (Fc. 3, 8). Această conversație naturală cu Dumnezeu Care însoțea în grădină perechea oamenilor a fost parte a ceea ce însemna a fi om. Această conversație naturală cu Dumnezeu este căutată în rugăciune; această conversație naturală cu Dumnezeu este cea care a fost refăcută prin Taina pascală a lui Hristos, acea *parrhesia*, tradusă cumva exagerat prin „îndrăznire" în cuvintele prin care preotul îi invită pe credincioși să rostească Rugăciunea Domnească la liturghie: „Și ne învrednicește pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă, să cutezăm a Te chema pe Tine, Dumnezeul cel ceresc, Tată, și a zice..."

Persoană și comunitate

„Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie" (Fc. 1, 27). Am renunțat aici la limbajul neutru din punct de vedere al genului, căci cuvântul tradus aici prin „om", *anthropos*,

nu este un cuvânt abstract, precum „omenire", ci are sensul concret de om (bărbat sau femeie). În prima parte a frazei, ni se spune că Dumnezeu l-a făcut pe om, la singular, dar în propoziția următoare ni se spune că i-a făcut „pe ei" bărbat și femeie. Această exprimare nu este în niciun caz o greșeală. Se sugerează unitatea umanității, dar, cu toate acestea, umanitatea este în același timp o mulțime, bazată pe distincția dintre sexe, dintre bărbat și femeie. Combinația între unul și mai mulți/mai multe revine în capitolul următor, unde citim că Dumnezeu a făcut femeia din coasta lui Adam, căci „Nu este bine să fie omul singur" (Fc. 2, 18) și a adus-o la el, spunându-i să se unească cu ea „și vor fi amândoi un trup" (Fc. 2, 24). Faptul că „unul e unul și e singur singurel și va fi încă și mai și", așa cum spune cântecul popular, nu este o idee bună! Scripturile prezintă umanitatea ca pe unul/una în mai mulți/mai multe, o unitate care îmbrățișează persoane diferite.

În Noul Testament putem observa idei asemănătoare. Suntem cu toții, în calitate de creștini botezați, membri ai lui Hristos, formând un singur trup, trupul lui Hristos. Apostolul Pavel oferă o imagine a Bisericii, ce este constituită din mulți membri, care se află în legătură unii cu alții: „Și dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună; și dacă un mădular este cinstit, toate mădularele se bucură împreună. Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare (fiecare) în parte" (I Cor. 12, 26-27).

Textul Facerii pare să sugereze că mulțimea care reprezintă umanitatea este bazată, într-un anume fel, pe distincția dintre sexe. Cu toate acestea, Sfinții Părinți nu sunt experți atunci când vine vorba de ceea ce un poet american numea „clivajul arhetipal al sexului"[8]. Nu sunt sigur că noi am fi cumva mai buni în această privință. Noi (ca și ei) putem observa

[8] Din „Dodona: Asked of the Oracle", în *The Collected Poems of Amy Clampitt*, Knopf, New York, 1997, p. 207.

că relația dintre bărbat și femeie formează esența familiei și că este unitatea de bază a societății omenești. Putem observa (majoritatea dintre noi, dar numai rareori și Sfinții Părinți) că relația oferă oamenilor cea mai profundă plăcere omenească, dar recunoaștem (cu toții!), de asemenea, că „clivajul arhetipal" este responsabil pentru cele mai dureroase și mai destructive aspecte ale experienței umane. În plus, Facerea pare să prezinte această diviziune între bărbat și femeie ca fiind fundamentală pentru ceea ce înseamnă a fi om, nu ceva care doar anticipează condițiile Căderii, așa cum mulți Părinți au fost tentați să creadă; astfel, dacă este fundamentală pentru condiția de om, este fundamentală pentru orice fel de societate sau comunitate omenească, inclusiv pentru Biserică. Chiar și în Noul Testament există aluzii la aceasta în felul în care se vorbește despre Biserică ca fiind mireasa (femeia) lui Hristos (bărbatul); vezi Ef. 5, 25-32 și Apoc. 21-22.

Totuși verset din Cartea Facerii sugerează că ființele umane nu trebuie luate în considerare individual, ci ca fiind legate împreună în unitatea umană, o unitate care se întrupează în comunitățile cărora le aparținem. Doctrina chipului lui Dumnezeu îmbrățișează și ea acest aspect cu privire la ceea ce înseamnă a fi om, căci, dacă faptul că suntem după chip înseamnă că avem o afinitate cu Dumnezeu, rezultă că avem, de asemenea, o afinitate între noi înșine, pe baza căreia obținem un anume fel de comuniune. Astfel, dacă Biserica este comunitatea care îi cuprinde pe cei care, în Hristos, se află pe calea care duce la restaurarea umanității căzute, atunci comunitatea Bisericii ar trebui să ne ofere imaginea a ceea ar trebui să fie o comunitate omenească adevărată. Cu toate acestea, Biserica este parte a lumii căzute, astfel încât nu trebuie să credem că am putea găsi în ea, în vreun chip lipsit de echivoc, idealul comunității omenești.

Noul Testament conține câteva sugestii în acest sens, iar altele pot fi identificate în istoria Bisericii. Sfântul Apostol Pavel vorbește pe larg despre natura comunității Bisericii

și a unității ei, deși însăși această preocupare demonstrează cât de amenințate erau, în practică, această unitate și armonie. El le scrie galatenilor că „toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Hristos Iisus... Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus" (Gal. 5, 22-23). În Biserică, diferențele de naționalitate sau rang și chiar „clivajul arhetipal" trebuie depășite, iar Apostolul vorbește despre modul în care se poate realiza acest lucru: prin roadele Duhului prezente în Biserică, care sunt „dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea" (Gal. 5, 22-23). El vorbește, de asemenea, despre purtarea „sarcinilor unii altora" (Gal. 6, 2) și despre „calea care le întrece pe toate", cea a dragostei:

> Dragostea îndelung rabdă; dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuiește, nu se laudă, nu se trufește. Dragostea nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândește răul. Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă. (I Cor. 13, 4-7)

Biserica – unitate și multitudine

Aceste considerații cu privire la natura comunității creștine conduc împreună, în opinia mea, la o viziune ca aceasta. Trebuie să vedem Biserica drept multitudinea îmbrățișată de unitate și unitatea exprimată în multitudine; ambii poli ai acestei concepții despre Biserică – care este în același timp mai mulți și una – sunt importanți, ireductibili. În acest sens, cred, învățătura despre Sfânta Treime este relevantă pentru înțelegerea comunității sau comuniunii creștine. Aceasta nu trebuie să însemne că este necesar să emulăm modelul Sfintei Treimi – căci aceasta ar însemna să gândim în termeni prea

antropomorfi, o tentație foarte obișnuită în ultimele decenii, inclusiv printre ortodocși – ci, mai curând, să observăm că, în Treime, nici unu, nici trei nu sunt dominante: în inima realității sau la sursa acesteia, unu și trei sunt împreună.

Tot astfel, și în comunitatea omenească, așa cum este ea menită să fie, nu domină nici unitatea, nici multitudinea; aceasta din urmă nu se supune unității, ca și cum ceea ce contează ar fi unitatea, iar multitudinea trebuie să fie cuprinsă în ea (de către un fel de autoritate întregitoare, să zicem), iar unitatea nu trebuie să fie înțeleasă ca un fel de armonie între mai mulți, ca și cum indivizii ar fi importanți, iar înțelegerea dintre ei ar fi de importanță secundară. Un alt fel de a spune acest lucru este că identitatea noastră personală poate fi găsită în ceea ce împărtășim împreună cu ceilalți și că unitatea este expresia celor deținute în comun, cu adevărat, de noi toți.

Multe dintre felurile în care este înțeleasă comunitatea omenească pornesc fie de la individ, fie de la comunitate, dar, în opinia mea, în Biserică putem învăța că nici unul nu este mai important decât multiplul, nici invers: identitatea noastră poate fi aflată în relație cu ceilalți și, cu toate acestea, nu suntem numai unități aparținând unui grup, ceea ce este aspectul cu adevărat important. Când Sfântul Apostol Pavel vorbește despre comunitatea de oameni care este Biserica, el vorbește despre îmbrățișarea unui tip de comportament care să indice renunțarea la sine în favoarea celorlalți, ca și sprijinirea acestora, nu ridicarea noastră peste și împotriva altora. Putem vorbi aici, pentru a folosi un termen familiar nouă dintr-un alt context, de o chenoză, o golire de sine care ne permite să facem loc altora și să ne regăsim pe noi înșine în spațiul creat de ceilalți.

Studiind istoria Bisericii, învățăm cel mai mult despre un tip de comunitate care este rezultatul înclinațiilor și preocupărilor unei minorități a creștinilor, deși câteodată a unei minorități largi: comunitatea monastică. Nu este de mirare

că pasajul din Epistola către Galateni citat mai sus (Gal. 5, 22 – 6, 2) este pasajul din *Apostol* (carte folosită în ritualul ortodox) rânduit pentru un monah sau o monahie care viețuiesc în obște. Cu toate acestea, o mare parte a literaturii monastice este marcată de sentimentul fragilității condiției umane într-o lume căzută: se pune un mare accent pe supunere, parcă considerând că exercitarea liberului arbitru va duce, cel mai probabil, la eroare și există o temere de „prieteniile individuale", din cauza căreia, iarăși – adică de frica posibilelor abuzuri – au fost evitate reflecțiile despre locul pe care l-ar putea avea prietenia adevărată.

Sobornicitatea și Biserica

Aș dori să aprofundez acest înțeles al caracterului fundamental al comunității pentru conturarea concepției despre om, reflectând la o noțiune mult discutată în teologia ortodoxă rusă începând cu mijlocul secolului al XIX-lea, aceea de *sobornost'* [sobornicitate]. Termenul este asociat cu slavofilii, în special cu Alexei Homiakov și Ivan Kireevsky, deși se pare că substantivul abstract *sobornost'* nu poate fi găsit, de fapt, în scrierile acestora[9].

Cuvântul *sobornost'* este derivat din cuvântul folosit în versiunea slavonă a Crezului pentru a-l traduce pe *katholikos*, „catolic". Se pare că unele versiuni slavone mai vechi ale Crezului nu făcuseră decât să-l translitereze pe *katholikos* sub forma *katholichesky*, asemenea alcătuitorilor versiunii latine și practic tuturor celorlalte versiuni europene, însă, în cursul (sau poate chiar înaintea) secolului al XV-lea, *katholichesky* a fost înlocuit cu *soborny* [sobornicesc].

---

[9] Vezi *On Spiritual Unity: A Slavophile Reader*, traduceri în limba engleză și ediție îngrijită de Boris Jakim și Robert Bird, Lindisfarne Books, Hudson, NY, 1998, p. 8, n. 1.

Se spune adesea că *soborny* este derivat din cuvântul slavonesc pentru sinod sau conciliu, *sobor*[10], însă presupun că adevărul este altul, mai interesant. Înlocuind cuvântul *katholichesky,* traducătorii în limba slavonă au apelat la sensul rădăcinii lui *katholikos,* care este formată din grecescul *kat'holon,* „în acord cu întregul", și au înțeles sensul acestui cuvânt ca fiind „luat ca întreg", „adunat împreună". Astfel, au folosit cuvântul *soborny,* un adjectiv derivat din verbul *sobrat',* „a aduna laolaltă". Pentru a echivala termenul grecesc pentru conciliu sau sinod, *synodos,* însemnând o „adunare împreună" și, de aici, un „conciliu", limba slavonă a utilizat cuvântul *sobor,* astfel încât folosirea lui *soborny* [sobornicească] în Crez a sugerat că Biserica își manifestă natura în adunarea sinodală.

Astfel, într-un fel remarcabil, cuvântul *soborny* face o legătură între caracterele catolic și sinodal ale Bisericii: între Biserica propovăduitoare a unui adevăr universal și Biserica constituită din făpturi adunate împreună de Dumnezeu. Mai există un termen care pare să se potrivească cu această concepție despre Biserică: alături de *katholikos* și *synodos,* cuvântul *synaxis* exprimă și el adunarea împreună, fiind unul dintre cuvintele folosite pentru dumnezeiasca Liturghie, adunarea împreună a poporului lui Dumnezeu dintr-un loc anume, aflată în grija unui episcop. În acest sens – de adunare împreună pentru a forma o unitate – Biserica poate fi văzută ca o imagine a lui Dumnezeu, așa cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul în tratatul său despre Liturghia divină, numit *Mystagogia*:

> Pentru că, deși cei renăscuți și recreați de ea prin Duhul: bărbați, femei și copii, sunt mulți și aproape infiniți la număr, divizați și diferind foarte mult între ei prin gen și înfățișare, prin neamuri, limbi, vieți, vârste, socotințe, meserii, moduri

[10] *On Spiritual Unity,* p. 15.

de comportare și obiceiuri, aptitudini și științe, demnități și destine, caractere și deprinderi, totuși ea le dă și dăruie tuturor în mod egal o singură formă dumnezeiască și un singur nume: faptul de a fi și de a se numi [a-și avea existența și a-și primi numele] plecând de la Hristos.[11]

Convergența termenilor grecești *synodos* și *katholikos* în *sobor/soborny* dă naștere unei fericite asocieri de idei. Trăsătura distinctivă a Bisericii, catolică sau *soborny* [sobornicească] este faptul că îi aduce pe oameni, oarecare ar fi ei, la unitate, iar aceasta se manifestă prin adunarea, *synaxix*, în clădirea bisericii (în rusește, de asemenea, *sobor*, din grecescul *katholikon*, pentru a desemna biserica publică, spre deosebire de capelă) și în conciliile sau sinoadele Bisericii.

Astfel, sobornicitatea, dezvoltată de slavofili ca o noțiune ecleziologică menită să explice ceea ce înțelegeau ei a fi o particularitate ortodoxă a concepției despre unitatea Bisericii, este, de asemenea, așa cum desigur trebuie, un termen cu ajutorul căruia se poate descrie natura fundamentală a comunității umane. În calitate de concept ecleziologic, sobornicitatea propune o viziune conform căreia în Biserică se combină unitatea și libertatea: unitatea Bisericii Ortodoxe este asocierea liberă a credincioșilor. Sau, poate și mai bine, cei care aparțin Bisericii Ortodoxe își găsesc în aceasta adevărata lor libertate, prin contrast, după Homiakov, cu unitatea existentă în Biserica Catolică, impusă prin autoritate și încălcând, sau anulând, libertatea omului, ca și cu așa-zisa unitate din Bisericile Protestante, care este o asociere liberă a celor care agreează o aceeași interpretare a Scripturilor și a mărturisirilor de credință – o unitate pur omenească și, de aceea, fatalmente,

---

[11] *Mystagogia* 1, 163-174, Christian Boudignon (ed.), CCSG, 69, Brepols, Turnhout, 2011; traducere (modificată) în limba engleză de G.C. Berthold, în *Maximus Confessor: Selected Writings*, SPCK, Londra, 1985), p. 187 [trad. rom. în diac. Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine. Studii și texte*, Editura Deisis, Sibiu, 2012, pp. 203-239; aici, 208].

foarte fragilă. În calitatea sa de termen prin care este descrisă natura adevărată a comunității umane, sobornicitatea adună în sine unitatea și libertatea. Desigur, trebuie făcută o anumită distincție între comunitatea umană și comunitatea Bisericii, dar, în final, aceasta este artificială, căci tocmai în Hristos, în Biserică, oamenii își află adevărata umanitate.

Homiakov este adesea criticat pentru caracterul imprecis al noțiunii sale de sobornicitate, dar această imprecizie – sau, mai curând, lipsa unei definiții exhaustive – îmi pare a fi parte a noțiunii înseși. Nu este vreun termen constituțional de pe urma căruia se pot trage foloase în sfera normelor legislative; este mai curând o încercare de a indica natura fundamentală a comunității umane, care izvorăște din natura religioasă a omului, din înțelegerea faptului că, pentru a fi om, capacitatea de a răspunde unul altuia și lui Dumnezeu este esențială, ca și, în cele din urmă, aceea de a se putea deschide în rugăciune. Homiakov reflectă această viziune într-un pasaj remarcabil din scurtul său pamflet *Biserica este una*:

> Noi știm că atunci când cineva cade, el cade singur, dar de mântuit nimeni nu se mântuiește singur. Cel ce se mântuiește se mântuiește în Biserică, ca membru al ei, și în unitate cu toți ceilalți membri ai ei. Dacă cineva crede, el este în comuniunea credinței; dacă iubește cineva, este în comuniunea iubirii; dacă se roagă, este în comuniunea rugăciunii. De aceea, nimeni nu se poate baza doar pe rugăciunea sa și fiecare, rugându-se, cere mijlocirea întregii Biserici, nu pentru că s-ar îndoi de mijlocirea lui Hristos, singurul Mijlocitor (*cf.* I Tim. 2, 5), dar cu convingerea că întreaga Biserică se roagă totdeauna pentru toți membrii săi. Se roagă pentru noi toți îngerii și apostolii și mucenicii și patriarhii și, mai presus de toți, Maica Domnului nostru, iar această unitate sfântă este viața adevărată a Bisericii.[12]

---

[12] *On Spiritual Unity*, p. 48 [*Biserica este una*, traducere de Elena Derevici, în Alexis Homiakov, *Biserica este una*, traduceri de Elena Derevici și Lucia Mureșan, Editura Patmos, Cluj Napoca, 2008, pp. 17-53, aici 44-45].

Suntem mântuiți în Biserică, în unire cu toți membrii săi.

În opinia mea, teologia ortodoxă insistă asupra învățăturii despre îndumnezeire, *theosis*, deoarece recuperarea chipului în integritatea sa necesită schimbări reale în noi înșine, schimbări prin care chipul lui Dumnezeu, după care suntem creați, să devină din ce în ce mai clar. Trebuie să devenim transparenți, s-ar putea spune, chipului lui Dumnezeu reflectat în ceea ce suntem mai profund. Ceilalți trebuie să afle în noi nu ființele omenești fragmentate care suntem, ca rezultat al Căderii, ci dragostea lui Dumnezeu manifestă în chipul lui Dumnezeu, de dragul căruia am fost creați. Făcând aceasta, vom descoperi adevărata noastră umanitate: îndumnezeirea, așa cum clarifică Sfântul Maxim, înseamnă restaurarea adevăratei noastre umanități, nu diminuarea sau părăsirea sa. Iar această schimbare se bazează pe uimitoarea schimbare pe care Însuși Dumnezeu a îmbrățișat-o, atunci când a devenit om pentru noi, neabandonând ceea ce este – dumnezeirea Sa – ci asumând ceea ce nu este – umanitatea.

Sfântul Atanasie a făcut o afirmație care a fost apoi repetată de ceilalți Părinți, unul după altul: „[Cuvântul lui Dumnezeu] S-a întrupat, ca noi să fim îndumnezeiți".[13] Acest schimb uimitor, fundamentat pe iubirea lui Dumnezeu, vădește faptul că în centrul existenței umane se află deschiderea către Dumnezeu și iubirea Sa, prin care suntem aduși la viața cea dumnezeiască, unde descoperim ce înseamnă a fi om sau care este menirea vieții omenești – comuniunea cu Dumnezeu în Duhul.

[13] *Despre Întrupare*, 54 [p. 151].

Capitolul al VII-lea

Taine şi icoane: locul materiei în iconomia divină

> Îngerul cel mai întâistătător, din cer a fost trimis să zică Născătoarei de Dumnezeu: Bucură-te. Şi împreună cu glasul cel netrupesc, văzându-Te pe Tine, Doamne, întrupat, s-a spăimântat şi a stat [în loc]...[1]

Cu acest pasaj se deschide Imnul Acatist [Acatistul Buneivestiri]. El conține un joc de cuvinte – o caracteristică remarcabilă a întregului text: „netrupesc" – „întrupat". În general, jocurile de cuvinte de pe parcursul Acatistului – de obicei așezate în contrast, ca aici, sau chiar în contradicție – exprimă în primul rând paradoxul conținut în Întrupare – Dumnezeu care devine om –, mai ales cel al concepției și nașterii feciorelnice, amintit la sfârșitul fiecărui icos: Bucură-te, Mireasă, pururea fecioară! Aici, în cazul primului joc de cuvinte, contrastul este între firea netrupească a arhanghelului și, desigur, a Domnului, în condiția Sa divină și firea corporală a Cuvântului Întrupat, asumată ca făt în pântecele Maicii Sale. Întruparea înseamnă asumarea corporalității de către Dumnezeu în formă umană, luată de la Sfânta Fecioară – adică, am putea aproape să spunem materializarea lui Dumnezeu.

---

[1] *An Orthodox Prayer Book*, trad. de Arhim. Ephrem Lash, Fellowship of St Alban & St Sergius, Milton under Wychwood, 2009, p. 34 [*Ceaslov*, Iași, 1990, p. 258].

Materialismul creştin

Unii teologi ortodocşi, precum Bulgakov, au avut dreptate când au vorbit despre un „materialism creştin": studiind istoria Bisericii, se poate observa o luptă constantă împotriva tendinţei de a promova o spiritualizare falsă, care aşază în opoziţie spiritualul şi materialul, căutând că se distanţeze de material.

Aceasta a fost o problemă în vremea Noului Testament: în a doua epistolă a lui Ioan citim despre cei „care nu mărturisesc că Iisus Hristos a venit în trup". Apostolul îi priveşte ca pe „amăgitorul" şi „antihristul" (II In 7), aşa cum ne puteam aştepta de la cel care afirmase: „Cuvântul S-a făcut trup" (In 1, 14), şi vorbeşte despre „ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit" (I In 1, 1). În secolul al II-lea, îi întâlnim pe cei numiţi „dochetişti", care credeau că Iisus numai „a apărut" (în limba greacă: *dokeo*) ca fiind om, dar în realitate nu a fost. Multe dintre ereziile hristologice, pe care le-am menţionat deja, au la baza concepţiei lor ideea că Dumnezeu era prea îndepărtat de cele materiale pentru a putea să se unească cu acestea în Întrupare: fie că Cel care se întrupase nu era cu adevărat Dumnezeu (în viziunea arianismului, spre exemplu), fie că, în Întrupare, trebuia menţinută separaţia între Dumnezeu şi umanitate (în nestorianism, cel puţin aşa cum a fost înţeles de către ortodocşi). Ulterior, în timpul controversei iconoclaste, cei care au respins icoanele au făcut-o parţial şi din sentimentul că ceea ce Dumnezeu cere de la noi este slujirea în duh şi în adevăr (*cf.* In 4, 24), înţeleasă ca fiind departe de cele pământeşti.

Răspunzând iconoclaştilor, Sfântul Ioan Damaschinul, marele susţinător al picturii şi cinstirii icoanelor, declara:

> Nu mă închin materiei, ci mă închin Creatorului materiei, Creatorului, Care S-a făcut pentru mine materie şi a primit

să locuiască în materie și a săvârșit prin materie mântuirea mea; nu voi înceta de a cinsti materia, prin care s-a săvârșit mântuirea mea.[2]

În tratatul său *Expunere a credinței ortodoxe* [*Dogmatica*], Ioan Damaschinul prezintă o înțelegere a credinței creștine care recunoaște fără rezerve că omul este bivalent – deopotrivă material și spiritual – astfel încât iconomia divină nu se adresează numai părții spirituale, de pildă prin intermediul unui proces educativ, ci, într-o măsură la fel de mare, părții materiale. Concepția sa despre rolul materiei este bazată în mod esențial pe doctrina despre Creație: deoarece materia este creată din nimic de Dumnezeu, nu se află nimic în ea care să i se opună lui Dumnezeu, ea fiind bună în sine. Rolul persistent al materiei este vădit în credința creștină despre învierea trupurilor după moarte, care se opune oricărei viziuni în care destinul omenesc este numai spiritual sau imaterial. Această evaluare pozitivă a materiei este fundamentală pentru două dintre caracteristicile creștinismului ortodox, pe care doresc să le discut în continuare: icoanele și Tainele [Sacramentele].

Taină sau Sacrament?

Am folosit termenul „Sacrament", pentru că acesta este cuvântul folosit în mod obișnuit în limba engleză pentru a desemna Botezul, Euharistia și așa mai departe. Este bazat pe cuvântul latinesc *sacramentum*, care înseamnă un jurământ

---

[2] *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, I, 16; traducere în limba engleză în St John of Damascus, *Three Treatises on the Divine Images*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2003, p. 23 [Sfântul Ioan Damaschinul, *Cultul sfintelor icoane. Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1998, p. 49].

solemn (în special unul militar). Termenul folosit pentru aceste rituri în limba greacă este diferit – *mysterion*, „mister" [„taină"] sau „secret" –, fiind derivat din rădăcina *mu-* și însemnând ceva care nu trebuie rostit, care trebuie păstrat sub tăcere (sau chiar ascuns). Se spune adesea că este onomatopeic: pentru a-l pronunța pe *m*, buzele trebuie strânse. Cuvântul *mysterion* apare o singură dată în Evanghelii – când Domnul vorbește despre „tainele împărăției lui Dumnezeu [sau a cerurilor]", ascunse majorității oamenilor, dar descoperite ucenicilor (Mt. 13, 11; Mc. 4, 11; Lc. 8, 10) – dar destul de frecvent în epistolele Apostolului Pavel. Este transliterat de obicei în versiunile latinești ale Noului Testament ca *mysterium*, dar în câteva rânduri este tradus prin *sacramentum* (*e.g.*, Ef. 5, 32; I Tim. 3, 16). Ambele pasaje se referă la ocazii destul de notabile – în cazul celui dintâi este vorba de căsătoria ca o taină care închipuie legătura dintre Hristos și Biserică, iar în cazul celui de-al doilea, despre „Taina dreptei credințe", despre Hristos „Care S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume, S-a înălțat întru slavă".

În opinia mea, alegerea unuia sau a altuia dintre termeni nu este lipsită de importanță. Dacă folosim cuvântul „Sacrament", atunci legătura cu înțelegerea nou-testamentară a tainei se pierde. Dacă, însă, folosim cuvântul „taină", *mysterion*, *tainstvo*, atunci punem în evidență asocierea cu Taina lui Hristos: „Taina cea din veci ascunsă neamurilor, iar acum descoperită sfinților Săi, cărora a voit Dumnezeu să le arate care este bogăția slavei acestei taine între neamuri, adică Hristos cel dintru voi, nădejdea slavei" (Col. 1, 26-27). Tainele sunt căile în care Taina lui Hristos este manifestată în Biserică pentru lume.

Prin folosirea cuvântului „Sacrament" în Apusul latin, legătura dintre Sacramente și Taina lui Hristos nu poate fi lesne percepută. Cu toate acestea, termenul are propriile sale conotații, derivate nu atât din înțelegerea originală sau din

etimologia sa, cât din folosirea de către creștini pentru a desemna ceva vizibil care manifestă ceva ascuns, sau invizibil. Cred că va fi util să urmăm cele două căi deschise de acești doi termeni.

Taina

Mai întâi, tainele: Taine care ne comunică sau se referă la taina lui Hristos. Ce este Taina lui Hristos? Este scopul ascuns al lui Dumnezeu, planul Său de a uni întreaga creație cu Sine: un plan pus în pericol, după toate aparențele, de păcatul omenesc, dar un plan căruia Dumnezeu îi rămâne credincios. Relatarea istoriei omului iar apoi a istoriei lui Israel în Vechiul Testament stau mărturie pentru fidelitatea lui Dumnezeu. Așa cum ne rugăm în Liturghia Sfântului Vasile:

> Că nu ți-ai întors de tot fața de la făptura Ta, pe care ai făcut-o, Bunule, și nici n-ai uitat lucrul mâinilor Tale, ci în multe chipuri l-ai cercetat, prin îndurările milei Tale: prooroci ai trimis, minuni ai făcut prin sfinții Tăi, care au bineplăcut Ție din fiecare neam; grăitu-ne-ai nouă prin gura proorocilor, slujitorii Tăi, mai înainte vestindu-ne mântuirea ce avea să fie; Lege ne-ai dat spre ajutor; îngeri ai pus păzitori...[3]

Planul ascuns al lui Dumnezeu este descoperit în totalitate în Întruparea Fiului Său, în moartea și Învierea Lui: aceasta este Taina lui Hristos. Este o taină manifestată, o taină care a fost proclamată, un secret, am putea spune, care a răsunat. Și, cu toate acestea, în același moment, rămâne o taină, căci nu vom putea înțelege niciodată pe deplin ce s-a descoperit și s-a lucrat în persoana lui Hristos, nefiind o chestiune

---

[3] *The Divine Liturgy of our Father among the Saints Basil the Great*, trad. de Arhim. Ephrem, St Andrew's Press, Manchester, 2001), p. 29 [*Liturghier*, 2012, pp. 249-250].

de cunoștință, ci de participare la restaurarea tuturor lucrurilor în Hristos: ea presupune îndumnezeirea, *theosis*.

Tainele Bisericii ne permit să fim părtași la Taina lui Hristos, căci Biserica este Trupul lui Hristos: El lucrează acum prin Biserică și membrii acesteia. Astfel, când ne gândim la Tainele Bisericii, ne gândim la felurile în care Hristos Se arată acum lucrător în lume. Hristos nu este limitat la Biserica Sa; El se poate revela pe Sine în multe feluri în creația Sa – deopotrivă prin intermediul creației înseși și, de asemenea, al oamenilor care, cu sinceritate și dragoste, se deschid spre Taina ascunsă a lui Hristos, Cuvântul sau Logosul lui Dumnezeu. În Biserică, însă, în tainele ei, găsim plenitudinea iubirii lui Dumnezeu, care vindecă și ne desăvârșește și ne aduce la unirea cu Hristos.

Sacramentul

Secțiunea precedentă a dezvăluit calea deschisă de termenul „taină". Ce vom zice însă despre termenul „Sacrament"? În scrisoarea sa către Apostolul Ioan, Dionisie Areopagitul face următoarea afirmație: „Cu adevărat, cele văzute sunt chipuri ale celor nevăzute" (Ep. 10)[4]. Aceasta pare să se constituie într-un principiu general cu privire la natura realității: lucrurile văzute reflectă pe cele nevăzute, dincolo de ele însele, având un înțeles care nu poate fi restrâns la realitatea lor vizibilă, materială.

Atunci când este luată în considerare ideea că lucrurile văzute au o semnificație mai adâncă care trebuie tachinată, dacă putem spune așa, pentru a ieși la suprafață, se recurge

[4] Traducerea mea [în original, n.tr.]. Pentru o traducere completă a operelor dionisiene în limba engleză, vezi *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trad. de Colm Luibhéid, Paulist Press, Mahwah, NJ, 1987 [p. 269].

adesea la noțiunea de simbol. La origine, simbolul a fost o monedă ruptă în două, ale cărei bucăți erau primite de doi oameni care aparțineau într-un anume fel unul altuia, sau erau angajați în vreo încercare riscantă; atunci când bucățile erau reunite, țelul comun și angajamentul lor era reafirmat. De la aceasta, simbolul a ajuns să desemneze ceva care trimite dincolo de sine, la altceva, ceva a cărui semnificație nu se limitează la ceea ce pare a fi. El permite raportarea la realitate ca posesoare a unei semnificații ascunse. A folosi lucruri ca simboluri pare a fi o practică omenească cu totul esențială: nu suntem mulțumiți cu lucrurile așa cum sunt și le conferim sau găsim în ele un înțeles care ne aduce împreună. Poetul și artistul anglo-galez David Jones a exprimat foarte succint natura semnelor și simbolurilor:

> Omul poate nu numai să miroasă trandafirii (unele animale ar putea să o facă, căci se spune că levănțica e apreciată în Casa Leului), ci poate – și o face și se cuvine – să îi culeagă și poate să vorbească despre trandafiri câte poftește. Poate face un *signum* din trandafiri. Poate face ulei de trandafiri. Poate să îi împletească în cununi și să facă din ei blesteme. Care este, probabil, *felul* de lucru pe care este menit să-l facă. În orice caz, nu îl mai poate face nimeni altcineva. Îngerii nu pot, nici animalele. Nu e de mirare, atunci, că teologia privește trupul ca bun în sine. Fără trup: nu există Sacrament. Îngerii singuri: nu există Sacrament. Animalele singure: nu există Sacrament. Omul: Sacrament la fiecare pas și la toate nivelurile de „profan" și „sacru", în cele triviale și cele profunde, fără Sacrament nu se poate.[5]

Simbolurile sunt legate strâns de cele văzute și materiale, pe care le investesc cu un înțeles care le transcende.

Din cele mai vechi timpuri, creștinii au privit creația tocmai în acest fel. Cea mai veche istorisire păstrată despre

---

[5] David Jones, *Epoch and Artist*, Faber & Faber, Londra, 1959, pp. 166-167, din eseul „Art and Sacrament", pp. 143-179.

cele șase zile ale creației – *Hexaemeron*-ul –, alcătuire a unui scriitor creștin, Teofil al Antiohiei, în cadrul unui tratat apologetic din secolul al II-lea, prezintă creația ca fiind plină de înțelesuri ascunse: marea, de pildă, oferă o imagine a lumii sau a cosmosului, căci așa cum aceasta nu își este autosuficientă, ci depinde de apa izvoarelor și a râurilor care se varsă în ea pentru a nu deveni un pustiu ars și sărat, tot așa cosmosul are nevoie de dulceața și compasiunea lui Dumnezeu pentru a nu cădea în păcat și răutate[6]. Luminătorii zilei a patra sunt „dovadă și imagine a unei mari taine": soarele este preînchipuire a lui Dumnezeu, rămânând totdeauna constant, în vreme ce luna, care crește și descrește mereu, este preînchipuire a omului, în nestatornicia sa, iar renașterea sa la vreme potrivită este semn al învierii viitoare[7]. Teofil află „înțelepciunea cea de multe feluri" a lui Dumnezeu în lumea animalelor, care reflectă, ca într-o oglindă, multe dintre trăsăturile umanității. Teofil nu detaliază – căci se adresează păgânilor și este preocupat numai să arate cum creștinismul, departe de a fi o înțelepciune stranie, este fundamentat în creație –, dar creștinii de mai târziu vor dezvolta intuiția sa cu privire la o creație văzută, plină de taine ascunse.

Imagini şi simboluri

Acest înțeles al creației constând dintr-o „pădure de simboluri", pentru a folosi mai degrabă incorect fraza lui Baudelaire, propune un fel de a privi lumea ca fiind, într-un

---

[6] *Ad Autolycum* 2, 14; traducere din Theophilus of Antioch, *Ad Autolycum*, ed. și trad. de Robert M. Grant, Oxford University Press, Oxford, 1970 [Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, traducere de Dumitru Fecioru, în *Apologeți de limbă greacă*, traducere, introducere, note și indici de T. Bodogae, Olimp Căciulă și D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1997, pp. 405-406].

[7] *Ad Autolycum* 2, 15 [pp. 406-407].

anume sens, „sacramentală". Ideile de Taină și Sacrament converg, iar în acest punct de convergență se găsește omul. Așa cum notează David Jones, a privi lumea și a o evalua din perspectivă simbolică este caracteristic omului și acest lucru poate fi pus în legătură cu ideea Sfântului Ioan Damaschinul, deja discutată, conform căreia omul este bivalent în esență: spiritual și material, suflet și trup.

Această dualitate face ca omul să fie o făptură care există la hotar, ținând de două lumi diferite care sunt împreunate în existența sa. Și este, ne dăm seama, taina lui Hristos aceea care se află în spatele acestei dualități, reflectând profunda dualitate din Hristos, Dumnezeu perfect și om perfect. Taina hristică a Întrupării este menită să aducă la desăvârșire în om rolul de făptură care pune în legătură, care unește – culminând în anularea de către om a separației dintre necreat și creat, prin îndumnezeirea sa. Acesta a fost mereu scopul tainei lui Hristos, dar în circumstanțele create după Cădere, planul este acum cel de a-i reda omului rolul de legătură a cosmosului, care i-a fost menit să-l exercite fiindcă este după chipul [imaginea] lui Dumnezeu; am examinat aceasta în capitolul anterior.

Aici facem cunoștință cu un termen nou – imaginea sau chipul, *eikon*, icoana – care este strâns legat de noțiunea de simbol. În tratatul său *Expunere a credinței ortodoxe*, Ioan Damaschinul își începe prezentarea teologiei icoanei afirmând că la început Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul său [imaginea sa][8]. Pictând icoane, oamenii nu fac decât să Îl imite pe Dumnezeu: aceasta este afirmația Sfântului Ioan. Oamenii nu numai că sunt după chipul [icoana] lui Dumnezeu, așa cum am văzut deja; ei pictează icoane și le pictează pentru a putea înțelege și comunica. Pentru Ioan Damaschinul, imaginile nu sunt doar ilustrări, fie ele bune, rele ori neutre, ci sunt esențiale pentru a putea ajunge la o oarecare înțelegere a lucrurilor.

---

[8] Ioan Damaschinul, *Expunere a credinței ortodoxe*, 89.

În două rânduri pe parcursul tratatelor sale scrise în apărarea icoanelor, Ioan oferă liste cu diferitele feluri de imagini sau icoane. Prima imagine sau icoană este cea naturală – așa cum Fiul este o imagine a lui Dumnezeu Tatăl, așa încât să poate afirma „Cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (In 14, 9); al doilea fel de icoană este gândirea, care există în Dumnezeu despre ceea ce Dumnezeu va duce la îndeplinire prin intermediul providenței Sale; al treilea fel de icoană este omul, creat după chipul lui Dumnezeu; în al patrulea, sunt imaginile și simbolurile materiale folosite în Scripturi pentru a ne facilita o percepere parțială a naturii lui Dumnezeu și a domeniului îngerilor; în al cincilea rând, există imaginile vechitestamentare care prefigurează împlinirea în Noul Testament – rugul aprins, prefigurând pe Pururea Fecioara Maria, este unul dintre exemplele pe care le dă aici Ioan; în sfârșit, există imaginile, fie ele scrise sau pictate, care amintesc de evenimente și de persoane din trecut[9]. În opinia mea, prin alcătuirea acestei liste, Ioan sugerează că putem ajunge la o oarecare înțelegere a realității tocmai datorită imaginilor – de la tainele Dumnezeirii la înțelegerea existenței noastre în istorie.

Dacă ar fi să concluzionăm, se poate spune că deschiderea către recunoașterea în realitate a imaginilor și simbolurilor este necesară, dacă va fi să pătrundem tainele existenței și, mai ales, să înțelegem natura cosmosului creat de Dumnezeu și dus la îndeplinirea menirii sale prin Taina Întrupării, morții și Învierii lui Hristos. Sacramentele sau Tainele, luate separat, pot fi încadrate în tiparul general țesut în natura realității de către voința divină, în creație.

Șapte Taine?

Prin convenție, vorbim despre șapte Taine sau Sacramente – Botezul, Mirungerea, Euharistia, Taina Spovedaniei

---

[9] *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, III, 18–23; *cf.* 1, 9-13 [pp. 138-141; *cf.* pp. 44-47].

(a pocăinței și iertării), Taina Maslului (pentru vindecarea sufletului și a trupului), Căsătoria și Hirotonia. Această listă de șapte, însă, reflectă de fapt preocuparea teologilor scolastici apuseni din secolul al XII-lea, care au căutat să definească precis Sacramentele ca fiind acte instituite de Hristos Însuși; seduși, fără îndoială, de mistica numărului șapte, aceștia au făcut o distincție între Sacramente și alte acte sfințitoare, care au fost numite sacramentalii [ierurgii], nu Sacramente propriu-zise.

Concepția despre cele șapte Sacramente sau Taine a fost prezentată Bisericii Răsăritului ca parte a credinței care trebuia acceptată în schimbul unirii cu Biserica Apusului (și a ajutorului militar împotriva amenințării din ce în ce mai mari a turcilor musulmani), mai întâi la Sinodul unionist de la Lyon din 1274. Mai târziu, în contextul încercării de a construi un dialog între teologia răsăriteană și teologia de după Reformă, deopotrivă catolică și protestantă, teologii ortodocși au început să gândească în termenii celor șapte Sacramente sau Taine, căci, spre deosebire de protestanți, ei aveau toate riturile pe care catolicii le considerau Sacramente. Concepția despre cele șapte Sacramente sau Taine a fost inclusă în catehismele ortodoxe; de exemplu, Catehismul pus în circulație de Mitropolitul Filaret al Moscovei, în care comentariul la cel de-al zecelea articol din Crez, despre Botez, a fost dezvoltat[10].

Mulți dintre teologii ortodocși de astăzi – între care mă număr și eu –, fără a sugera că vreuna dintre cele „șapte" Taine ar trebui abandonată, privesc limitarea numărului Sacramentelor sau Tainelor la șapte ca pe o trăsătură a teologiei medievale apusene ce nu se potrivește cu abordarea teologiei ortodoxe. Cu toate acestea, cele șapte Sacramente sau Taine tradiționale (deși, repet, această concepție nu este foarte ferm

[10] Metropolitan Philaret of Moscow, *Catechism of the Orthodox Church*, retip. Willits, CA, f.a., pp. 53-65.

ancorată în tradiția ortodoxă) pot fi legate cu ușurință de structurile Bisericii și de ritmurile vieții omului. Voi începe, de aceea, discuția cu acestea șapte, urmând să vorbesc apoi despre alte taine și, la final, despre icoane – pe care, pe toate acestea, le înțeleg ca fiind manifestări ale tainei lui Hristos, revelată într-o lume sacramentală.

Nu mi se pare că cele șapte Taine, chiar, sunt o listă de Taine luate separat, egale între ele, ci, mai curând, ele par să formeze grupuri. Există două Taine fundamentale: Sfântul Botez și Euharistia sau Sfânta Liturghie. Botezul îmbrățișează în sine un grup de Taine, căci ritul de inițiere în Biserica Ortodoxă include ungerea cu *myron*, sau Mirungerea, care nu este chiar o taină diferită în cadrul ritului de inițiere; de fapt, acesta constă dintr-o serie de acte sfințitoare. Fundamentală între acestea este Botezul, adică afundarea în apă, ungerea cu *myron* și primirea Sfintelor Daruri ale Trupului și Sângelui lui Hristos, dar ele includ, de asemenea, o ungere prebaptismală cu ulei de măsline [untdelemn], înfășurarea în veșmânt alb, dăruirea unei cruci baptismale, pe care creștinii ortodocși o poartă mereu începând din acea zi, în general pe sub îmbrăcăminte, dăruirea unei lumânări aprinse și, de asemenea, dăruirea părului de pe cap: tunderea.

În opinia mea, nu este de folos să ne gândim la acestea ca la trei Taine sau Sacramente și mai multe acte sfințitoare secundare; mi se pare că e mai rezonabil să le privim pe toate acestea ca pe un unic act de inițiere, constând din mai multe acte simbolice sau sacramentale. Unele dintre aceste acte simbolice sunt și de sine stătătoare, în afara ritualului Botezului: cel mai important dintre ele este Sfânta Împărtășanie, căci aceasta reprezintă nu numai actul final al ritului de inițiere, ci și începutul părtășiei statornice cu Trupul și Sângele lui Hristos în Euharistie, care va continua pe tot parcursul vieții noului creștin.

Ungerile – cu ulei și cu *myron* – au, de asemenea, roluri în afara ritului de inițiere. Ungerea cu ulei de măsline sfințit

este actul central al Tainei vindecării sau a Maslului, *evchelaion* sau *soborovanie* (termenul grecesc însemnând ceva apropiat de „binecuvântarea uleiului", așa cum sugerează termenul slavon alternativ *eleosvyashchenie*; celălalt termen slavon se referă la *sobor* sau adunarea preoților [în număr de șapte], care este cerută în forma completă a ritualului)[11]. Ungerea cu *myron* sau hrismă are și ea cel puțin două alte utilizări: la târnosirea bisericilor, care sunt unse cu mir și la primirea solemnă în Biserica Ortodoxă a creștinilor botezați în afara ei. Primirea în Biserica Ortodoxă este, mai mult decât atât, un act de reconciliere individuală cu Biserica, care poate sugera o paralelă cu Taina Spovedaniei sau a Pocăinței, în care penitentul este readus la comuniunea deplină cu Biserică (sau încredințat de aceasta). Această Taină este în general aplicată doar printr-o rugăciune de iertare și absolvire, dar poate fi văzută și ca o extensie a „botezului spre iertarea păcatelor" – ca o redeșteptare la harul iertării deja oferit la Botez. Deja se poate observa un alt motiv pentru care ortodocșii nu pot fi satisfăcuți cu o listă ordonată de șapte Sacramente sau Taine, căci există o intercorelare între diversele Sacramente, care nu sunt acte sau rituri de sine stătătoare.

Structura sacramentală a Bisericii

Dintre Tainele deja menționate, pot fi distinse două trăsături, care nu sunt cu totul separate. O trăsătură se referă la structura Bisericii: Botezul, ritul de inițiere și Dumnezeiasca Liturghie, adunarea împreună a poporului lui Dumnezeu ca Biserică. Acestei trăsături i se poate adăuga una dintre cele

[11] Hrisma [sau Sfântul și Marele Mir, n.tr.] este un amestec de ulei de măsline și o substanță foarte aromată bazată pe balsam, căruia îi sunt adăugate diverse ierburi și mirodenii. Ea este preparată după o rețetă complexă în timpul Postului Mare și este sfințită în Săptămâna Mare de către patriarhi, numai în tradiția răsăriteană.

„șapte" Taine, cea a Hirotoniei în treptele de diacon, preot și episcop, ca și riturile secundare de primire în treapta de citeț sau ipodiacon. Căci structura Bisericii nu reiese pur și simplu din cadrul comunității bisericești; episcopul, deși ales, nu este doar un conducător ales, care își revendică autoritatea de la comunitatea Bisericii. De fapt, episcopul reprezintă slujirea lui Hristos față de Biserică, nu numai în Biserică; el este un reprezentant al apostolatului, misiunea trimiterii la propovăduire în lume, „pentru viața lumii".

O altă taină „structurală", neinclusă printre cele „șapte", dar adesea considerată ca atare, este consacrarea monastică: tunderea și purtarea rasei, dăruirea schimei mici și mari – acestea nu sunt doar simboluri ale rangului în lumea monahală (de fapt, sunt aceasta numai foarte puțin), ci semne ale unei vieți trăite în rugăciune, consacrate lui Dumnezeu, în comuniune sau în singurătate. Viața Bisericii este dependentă de rugăciunea tuturor celor care fac parte din ea, dar în mod special de rugăciunea celor care și-au dedicat viețile lui Dumnezeu într-un mod mai cuprinzător decât o pot face cei care trăiesc în lume – ca și de rugăciunea celor care au fost înaintea noastră, a sfinților și mucenicilor și, înainte de toate, a Sfintei Fecioare Născătoare de Dumnezeu.

Forma sacramentală a vieții umane

Cealaltă trăsătură se referă la progresul și ritmurile vieții umane: Botezul, ca început al vieții de creștin a omului, în mod obișnuit corelată astăzi, pentru mulți, cu nașterea (deși în lumea post-constantiniană în care intrăm, această corelație devine mai puțin comună); Sfânta Împărtășanie, ca „pâinea noastră cea de toate zilele" mâncarea noastră pe drumul spre viața veșnică; Spovedania și absolvirea, ca modalitate prin care suntem aduși din nou pe calea de la care am rătăcit; Taina Maslului, pentru vindecare sufletească și trupească.

Taina Căsătoriei se potrivește tot aici, deși are și ea un rol „structural", căci Căsătoria este baza familiei, unitatea fundamentală din societatea omenească, fie ea societatea civilă sau cea a Bisericii. Orice s-ar oferi pentru îngrijirea copiilor, îngrijirea pe care aceștia o primesc de la părinții lor – care îi pregătesc pentru comunitatea naturală a satului/orașului și națiunii și pentru comunitatea supranaturală a Bisericii – rămâne crucială. Dar Căsătoria înseamnă și angajamentul de a trăi împreună cu altcineva, care implică efortul ascetic prin care se dăruiește altcuiva o parte a propriei vieți, ca și mângâierea pe care prezența celuilalt o poate aduce. În acest sens, Căsătoria (asemănătoare, în acest caz, consacrării monastice) oferă un mod de viețuire și ține, astfel, de „progresul și ritmurile vieții umane". Biserica Ortodoxă (poate nu din motive îndeajuns de evidente) recunoaște deopotrivă frumusețea iubirii în Căsătorie și fragilitatea acesteia; dacă idealul este, așa cum s-a exprimat Domnul foarte clar, o unire pe durata întregii vieți, realitatea nu reflectă adesea acest ideal, iar Biserica Ortodoxă s-a arătat gata să accepte „admiterea inconsecvențelor inerente în viața însăși și a imposibilității de a le depăși prin impunerea unei uniformități mai mari decât poate duce viața"[12].

Acestei trăsături care se referă la viața creștină i se poate fără îndoială adăuga slujba înmormântării. Dionisie Areopagitul, în lucrarea sa despre *Ierarhia bisericească*, o include alături de Hirotonie și de consacrarea monastică ca fiind una dintre ceremoniile de rangul al doilea, după „riturile" sau *teletai* de rangul întâi care sunt Botezul (sau iluminarea, așa cum îi spune el), Liturghia euharistică (sau Sinaxa, sau „comuniunea") și Taina Mirului. Acesta este probabil motivul pentru care slujba înmormântării este uneori inclusă între Taine

[12] Cuvintele au fost folosite de poetul și clericul anglican T.S. Eliot, într-un context diferit: vezi Eliot, *Selected Essays*, Faber & Faber, Londra, 1963, p. 376.

(care este chiar cuvântul folosit de Dionisie: „Taina săvârșită pentru cei adormiți")[13]. Un ultim rămas-bun solemn, ultima sărutare, începutul zilelor de rugăciune pentru cel adormit: toate acestea constituie o „Taină a sfintei morți".

Simbolismul sacramental

În cazul Sacramentelor sau Tainelor, slujbele conțin rugăciuni pline de un simbolism care face legătura între ceea ce se petrece cu persoana în cauză și o lume (sau cosmos) mult mai mare, atotcuprinzătoare. Voi da aici două exemple; primul este din slujba Botezului. Botezul propriu-zis – sau cufundarea, căci acesta este înțelesul cuvântului grecesc – este precedat de sfințirea apei, în care s-a amestecat untdelemn. Iată rugăciunea de sfințire:

> Mare ești Doamne și minunate sunt lucrurile Tale, și nici un cuvânt nu este de ajuns spre lauda minunilor Tale! Că Tu, de bunăvoie, toate aducându-le dintru neființă întru ființă, cu puterea Ta ții făptura, și cu purtarea Ta de grijă chivernisești lumea. Tu din patru stihii ai așezat făptura, cu patru vremi ai încununat curgerea anului. De Tine se cutremură toate puterile îngerești. Pe Tine te laudă soarele. Pe Tine te slăvește luna; Ție se pleacă stelele. Pe Tine te ascultă lumina. De Tine se îngrozesc adâncurile, Ție slujesc izvoarele. Tu ai întins cerul ca un cort. Tu ai întărit pământul peste ape. Tu ai îngrădit marea cu nisip; Tu spre răsuflare ai revărsat aerul. Puterile îngerești Ție slujesc și cetele arhanghelilor Ție se închină; heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu câte șase aripi, împrejur stând și zburând, de frica slavei Tale celei necuprinse se acoperă. Că Tu, Dumnezeu fiind, necuprins de gând și de cuvânt, și fără de început, ai venit pe pământ, chipul nostru luând, întru asemănare omenească făcându-Te; că n-ai răbdat, Stăpâne, pentru îndurările milei Tale, să vezi neamul omenesc

[13] Titlul părții a II-a din *Ierarhia bisericească*, 7 [p. 117].

chinuit de diavolul, ci ai venit și ne-ai mântuit pre noi. Mărturisim harul Tău, vestim mila Ta, nu tăinuim facerea Ta de bine. Toată firea omenească ai izbăvit-o; pântecele Fecioarei l-ai sfințit cu nașterea Ta. Toată făptura Te laudă pe Tine, Cel ce Te-ai arătat, că Tu, Dumnezeul nostru, pe pământ Te-ai arătat și cu oamenii ai viețuit; Tu, trimițând din cer Duhul Tău cel Sfânt, ai sfințit curgerile Iordanului și capetele balaurilor care se încuibaseră acolo le-ai zdrobit. Tu Însuți, dar, Iubitorul de oameni, Împărate, vino și acum, cu pogorârea Sfântului Tău Duh, și sfințește apa aceasta. Și-i dă ei harul izbăvirii, binecuvântarea Iordanului. Fă-o pe ea izvor de nestricăciune, har de sfințenie, dezlegare de păcate, vindecare de boli, diavolilor pierire, de puterile cele protivnice neatinsă, plină de putere îngerească... Ci tu, Stăpâne a toate, arată apa aceasta apă de izbăvire, apă de sfințire, curățire trupului și sufletului, dezlegare legăturilor, iertare păcatelor, luminare sufletului, baie de-a doua naștere, înnoire duhului, har de înfiere, îmbrăcăminte de nestricăciune, izvor de viață. Că tu, Doamne, ai zis: spălați-vă și vă curățiți, scoateți vicleșugurile din sufletele voastre. Tu ne-ai dăruit nouă de sus a doua naștere prin apă și prin Duh. Arată-te, Doamne, în apa aceasta și dă acestuia care se botează să se schimbe prin ea: să lepede pe omul cel vechi, stricat de poftele înșelăciunii și să se îmbrace în cel nou, care este înnoit după chipul Ziditorului său, ca, fiind împreună-sădit cu asemănarea morții Tale prin Botez, să se facă părtaș învierii Tale și păzind darul Sfântului Tău Duh și sporind așezământul harului, să ia plata chemării celei de sus, și se numere cu cei întâi-născuți înscriși în cer, întru Tine, Dumnezeul și Domnul nostru Iisus Hristos...

În această rugăciune lungă atenția se mută de la apă ca unul dintre cele patru elemente cosmice, la apele istorice ale Iordanului, în care Domnul a fost botezat, iar apoi. În sfârșit, la apa sfințită acum pentru Botez. Cel care este botezat nu numai că face un pas important în direcția mântuirii sale personale, ci participă la reînnoirea Creației.

Aceeași dimensiune cosmică este observabilă în rugăciunea pentru sfințirea uleiului de măsline:

> Stăpâne, Doamne, Dumnezeul Părinților noștri, Care, celor care erau cu Noe în corabie, le-ai trimis porumbelul, având în gură ramură de măslin, semnul împăcării și al mântuirii din potop, și ai închipuit prin acelea Taina harului; și ai dat rodul măslinului spre plinirea Sfintelor Tale Taine; Care prin el ai umplut de Duh Sfânt pe cei ce erau în Lege, iar pe cei ce sunt în Har îi faci desăvârșiți, Însuți binecuvintează și acest untdelemn cu puterea, cu lucrarea și cu pogorârea Sfântului Tău Duh, ca să se facă acestora: ungere de nestricăciune, armă dreptății, înnoire sufletului și trupului, izgonire a toată lucrarea diavolească, spre înlăturarea tuturor răutăților pentru cei care se ung cu credință sau vor și gusta din el, spre slava Ta și a Unuia-Născut Fiului Tău și a Preasfântului și bunului și de-viață făcătorului Tău Duh, acum și pururi și în vecii vecilor.[14]

Celălalt exemplu pe care doresc să îl dau face parte din ritualul care însoțește primirea Sfintei Împărtășanii. Sfintele Daruri sunt date mirenilor cu ajutorul unei linguriță – deși, în limba greacă, termenul este *lavis*, care înseamnă un cleștișor [pentru cărbune], nu o linguriță. Este vorba aici de o referință la viziunea lui Isaia din Is. 6, în care proorocul Îl vede de Domnul așezat pe tron măreț și înălțat, iar întregul locaș era plin de slava Sa. În jurul lui stăteau serafimii strigând „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!" Isaia este apăsat de un sentiment de păcătoșenie și nevrednicie. Unul dintre serafimi ia cu un cleste (*lavis*) un cărbune arzând de pe jertfelnic și îl atinge de buzele proorocului, zicând „Iată, s-a atins de buzele tale și va șterge toate păcatele tale, și fărădelegile tale le va curăți".

Utilizarea termenului *lavis* pentru linguriță amintește de viziunea proorocului, care a fost deja evocată la *Sanctus* în

---

[14] Traducere [în limba engleză] preluată de pe website-ul <http://www.-anastasis.org.uk/baptism.htm>, accesat la 4/9/2012 (trad. de Arhim. Ephrem [Lash]) [*Molitfelnic*, EIBMBOR, București, 2002, pp. 36-40].

rugăciunea euharistică, atunci când ne alăturăm oștilor cerești, „cântarea de biruință, cântând, strigând, glas înălțând și grăind: Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot! Plin este cerul, și pământul de slava Ta. Osana întru cei de sus. Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului. Osana întru cei de sus!" Experiența lui Isaia este pomenită iarăși în cuvintele rostite de preot după ce a dat Sfânta Împărtășanie – „Iată, acesta s-a atins de buzele tale și va șterge fărădelegile tale și de păcatele tale te va curăți" – adică chiar cuvintele serafimului. Cel sau cea care se împărtășește nu primește Împărtășania doar pentru sine, ci se alătură oștilor îngerești, proorocului, sfinților și Maicii Domnului, și întregului popor al lui Dumnezeu care s-a împărtășit cu Hristos de-a lungul secolelor[15].

Simbolismul şi transformarea sacramentală

A mai rămas un lucru nediscutat încă și aș putea fi acuzat că îl trec sub tăcere atunci când accentuez caracterul simbolic al Tainelor sau Sacramentelor. Căci acestea nu sunt doar simboluri, s-ar putea spune; ingredientele – apa, pâinea și vinul, uleiul – au fost schimbate, transformate, nemairămânând doar apă, pâine, vin sau ulei obișnuite. Acest lucru este adevărat, însă există pericolul (care fără îndoială că a existat în trecut) de a ne concentra prea mult pe transformare și a ignora bogăția de simboluri care au ajuns să însoțească riturile sacramentale, ca și cum singurul lucru care contează ar fi schimbarea ontologică care se petrece în pâine și vin, de exemplu, iar restul structurii simbolice ar putea fi

[15] Pentru textele citate, vezi *The Divine Liturgy of our Father among the Saints John Chrysostom*, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 31-32 (pentru *Sanctus*), 44-46 (pentru ritualul Sfintei Împărtășanii) [*Liturghier*, ed. 2012, pp. 173 și 190].

trecut cu vederea (și a și fost, în slujbe prescurtate precum „Mesa citită" [*Missa lecta*], care se concentrează doar pe lucrurile „esențiale").

Este periculos să ne gândim la Taine ca fiind „numai simboluri", căci utilizarea simbolurilor modifică felul în care ne raportăm la diversele lucruri sau relaționăm cu oamenii – cauzează o schimbare, care poate fi foarte profundă. Cu toate acestea, limbajul preschimbării este foarte important în concepția ortodoxă despre Taine sau Sacramente. În timpul disputei iconoclaste din secolele VIII-IX, chestiunea preschimbării euharistice a fost clarificată de ortodocși prin afirmația că Euharistia nu poate fi concepută simplu, așa cum făceau iconoclaștii, ca pe o icoană (sau tip) a lui Hristos: în Euharistie, pâinea și vinul sunt preschimbate în Însuși Hristos, căci Hristos este prezent cu adevărat în Euharistie – prezent în mod real și permanent, așa cum reiese foarte clar din Liturghia Darurilor mai înainte sfințite. Apa sfințită pentru Botez și uleiul sfințit pentru Maslu suferă cu adevărat o transformare, prin care îndeplinesc un rol imposibil de îndeplinit de către apa sau uleiul obișnuite, rămânând, cu toate acestea, în chip văzut, aceeași apă obișnuită și același ulei obișnuit. În cazul Euharistiei, pâinea și vinul oferite și sfințite sunt preschimbate în Sfântul Trup și Scumpul Sânge ale lui Hristos.

Pentru a-i înțelege semnificația însă, preschimbarea trebuie așezată într-un context mai larg. Dacă noțiunea de schimbare este luată în considerare ca atare, există pericolul de a încerca să găsim o analogie cu schimbarea petrecută, de pildă, într-o reacție chimică – adică exact ceea ce doctrina latină a transsubstanțierii încerca să evite, atunci când insista că preschimbarea are loc numai la nivel de existențial, și nu la un nivel perceptibil (incluzând aici nu numai modul în care se înfățișează ochiului omenesc, dar și rezultatele oricărei metode de analiză disponibile omului). Așa cum a reieșit în urma disputelor din perioada Reformei, pericolul nu a fost evitat cu totul nici de cei care au susținut preschimbarea euharistică, nici de cei care au respins-o.

Contextul mai larg poate fi cunoscut dacă aruncăm o privire asupra rugăciunii de invocare, sau a *epiclezei*, din cadrul anaforalei, sau rugăciunii euharistice a Sfântului Ioan Gură de Aur, cea folosită cel mai mult în Biserica Ortodoxă. Preotul se roagă astfel:

> Încă, aducem Ție această slujire cuvântătoare și fără de sânge și Te chemăm și Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite pe Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri, ce sunt puse înainte... și fă, adică, pâinea aceasta, Cinstitul Trup al Hristosului Tău... iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstitul Sânge al Hristosului Tău... prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt.

Invocarea Duhului Sfânt este făcută pentru ca Acesta să coboare peste „noi" și peste „Daruri". Ne rugăm pentru ca Sfântul Duh să preschimbe Darurile de pâine și vin în Trupul și Sângele lui Hristos și, coborând peste noi, să provoace o schimbare în noi, cei care le primim,

> pentru ca să fie celor care se vor împărtăși, spre trezirea (trezvia) sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtășirea (părtășia) cu Sfântul Tău Duh, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre jucată ori spre osândă.[16]

Căci contextul mai larg al transformării este schimbarea adusă de Hristos odată cu Întruparea Sa – prin care Dumnezeu a acceptat, paradoxal, schimbarea, rămânând ceea ce era, Dumnezeu și asumând în Sine ceea ce nu era, umanitatea –, schimbare a întregii omeniri întru chipul și asemănarea lui Dumnezeu după care și pentru care am fost creați. Acesta este unul dintre motivele fundamentale pentru care noi, ortodocșii, vorbim despre îndumnezeire; căci ceea ce ne este oferit nouă de Hristos cel Întrupat, prin

---

[16] *Liturgy of St John Chrysostom*, pp. 33-34 [*Liturghier*, 2012, pp. 176-177; opțiunile parantetice aparțin ediției în limba română].

Euharistie și prin faptul de a-i putea rămâne ucenici credincioși este o transformare care afectează fundamentele înseși ale ființei noastre – nu o transformare numai în legătură cu felul în care suntem priviți, nici măcar una de comportament (deși aceasta se va petrece cu siguranță), ci o schimbare esențială, așa încât rădăcinile de la care pornesc acțiunile noastre sunt transformate, îndumnezeite, iar ceea ce experiază ceilalți în relație cu noi este iubirea nutrită de Dumnezeu Însuși.

Limbajul simbolismului nu intră în conflict cu limbajul schimbării în privința Tainelor sau Sacramentelor, căci ceea ce simbolurile însele desemnează este chiar schimbarea petrecută în întregul cosmos, prin om și împreună cu omul, pe măsură ce se apropie tot mai mult de unirea cu Dumnezeu. Dacă, așa cum am sugerat, punem accent pe lumea simbolică în care Sacramentele sau Tainele operează, atunci vom observa lumea acestora deschizându-se și corespunzând mai îndeaproape felului în care conceptul de Sacrament sau Taină este folosit de Sfinții Părinți.

Am văzut deja cum poate fi lărgită sfera tradițională a Sacramentelor sau Tainelor, atunci când am inclus în ea ritualurile de primire în viața monahală și de înmormântare. Multe alte lucruri sunt considerate de Părinți ca fiind sacramentale: Rugăciunea Domnească, de exemplu, sau – în chip mai evident – semnul crucii[17]. Gestul însemnării cu Sfânta Cruce este foarte vechi (prima noastră mărturie datează din secolul al II-lea), iar în practica ortodoxă curentă el acompaniază toate acțiunile din viață noastră – la deșteptare, la culcare, înainte de mese, de orice lucrare mai importantă, de plecarea în călătorie... Ideea crucii cosmice – care se întinde de la cer la pământ și care adună în îmbrățișarea sa lucrurile oricât de îndepărtate – este un simbol puternic, care dă o formă

[17] Despre semnul crucii în practica și teologia ortodoxă, vezi Andreas Andreopoulos, *The Sign of the Cross: The Gesture, the Mystery, the History*, Paraclete Press, Brewster, MA, 2006.

concretă rugăciunii Apostolului Pavel din Epistola către Efeseni:

> Să vă dăruiască, după bogăția slavei Sale, ca să fiți puternic întăriți, prin Duhul Său, în omul dinăuntru și Hristos să Se sălășluiască, prin credință, în inimile voastre, înrădăcinați și întemeiați fiind în iubire, ca să puteți înțelege împreună cu toți sfinții care este lărgimea și lungimea și înălțimea și adâncimea și să cunoașteți iubirea lui Hristos, cea mai presus de cunoștință, ca să vă umpleți de toată plinătatea lui Dumnezeu. (Ef. 3, 16-19)

Aceeași idee își găsește o expresie mai elaborată la Sfântul Irineu:

> Și, de vreme ce El este Cuvântul lui Dumnezeu care umple în chip nevăzut întreaga creație și o cuprinde în toată lungimea, lățimea, înălțimea și adâncimea sa – căci prin Cuvântul lui Dumnezeu sunt administrate toate – tot astfel a fost Fiul lui Dumnezeu răstignit în aceste patru dimensiuni, imprimându-se în forma crucii în toate; căci a fost necesar ca El, devenind vizibil, să-Și manifeste forma crucii în toate, pentru a putea demonstra, prin forma sa vizibilă de pe cruce, lucrarea Sa care este la un nivel invizibil; căci El este Cel care luminează „înălțimile", adică pe cele cerești și ține „adâncurile", care sunt sub pământ, care întinde „lungimea" de la Est la Vest și navighează pe „lățimea" regiunilor de la nord și sud, chemându-i pe împrăștiații de pretutindeni la cunoașterea Tatălui.[18]

Icoanele

Din perspectiva la care am ajuns, icoanele pot fi văzute ca o expresie particulară a lumii simbolice, bazată pe materie,

---

[18] Irineu, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, 34, în St Irenaeus of Lyons, *On the Apostolic Preaching* (trad. și ed. de John Behr, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1997), p. 62. *Cf.* Atanasie, *Despre Întrupare*, 16.

pe care am explorat-o în acest capitol. Icoane sau imagini ale lui Hristos, ale Maicii lui Dumnezeu și ale sfinților au devenit în timp o prezență foarte obișnuită în creștinism, nu numai ca picturi pe lemn sau zid (frescă), ci și pe vase sfinte, piese de îmbrăcăminte, steaguri și chiar pe obiecte mai personale precum sipetele sau inelele. Ele sunt obiecte de cult, mai curând decât opere de artă (deși multe dintre ele sunt opere de artă de o calitate excepțională); menirea lor este de a ne ajuta în rugăciune, de a media pentru noi prezența celor cărora ne adresăm în rugăciune; nu sunt subiecte ale contemplării estetice (deși multe dintre merită acest lucru). Spre deosebire de simboluri, ele lucrează mai direct prin intermediul asemănării; prin asemănare se naște amintirea oamenilor reprezentați, deși, în cazul icoanelor, ideea de asemănare s-a dezvoltat în sensul îndeplinii rolului de mediere a prezenței celui căruia ne rugăm; astfel, asemănarea nu presupune reproducerea de tip fotografic. Justificarea icoanelor poate fi făcută în multe feluri și în chip explicit, spre deosebire de alte aspecte privitoare la cultul și practica creștină, datorită controversei iconoclaste din Imperiul bizantin care s-a întins pe o perioadă de o sută de ani, în secolele al VIII-lea și al IX-lea.

Avem justificarea deja amintită, susținută cel mai clar de Sfântul Ioan Damaschinul, care argumentează că imaginile sau icoanele sunt esențiale pentru modul de înțelegere disponibil oamenilor, care sunt bivalenți după fire, deopotrivă trupești și duhovnicești. Icoanele, ca și Sacramentele pot fi înțelese numai de ființele care au dublă natură, căci implică ținerea laolaltă a celor două sfere ce converg în om. Cea mai importantă dintre justificări este chiar Întruparea: dacă Dumnezeu a apărut ca om, atunci trebuie să fie posibilă portretizarea Lui ca om.

Un corolar la aceasta este ceea ce am numit mai sus „materialism creștin": materia este creația lui Dumnezeu; ea nu trebuie disprețuită, este prețioasă și este capabilă să ne dezvăluie puterea creativă a lui Dumnezeu, care a zidit-o.

Numai pentru că suntem ființe materiale putem să ne împărtășim de Dumnezeu în Euharistie, un privilegiu de care nu se pot bucura ființele pur spirituale precum îngerii. Pe baza acestui fapt, Ioan Damaschinul a susținut chiar că noi oamenii, putem fi considerați a fi mai presus de îngeri, căci suntem capabili să ne împărtășim de Dumnezeu în chip mai bogat decât aceștia[19].

Acest materialism creștin are implicații, pe care le-am atins deja, cu privire la atitudinea noastră față de lume: materia are în ea ceva sacru, nu este „material" de care să putem dispune. O viziune sacramentală a universului sau un înțeles al lumii ca fiind plină de taine poate aduce o contribuție semnificativă în contextul provocărilor create de puterea pe care o deținem odată cu dezvoltarea tehnologiei.

Importanța accentului pus pe imagini de Sfântul Ioan Damaschinul apare ca evidentă atunci când luăm în considerare alternativele: fie că vom avea o teologie conceptuală care este preocupată de constructe raționale – Dumnezeu fiind, astfel, partea centrală a vreunei înțelegeri filosofice a universului – sau un agnosticism în care ne pierdem încrederea că înțelegerea, de orice fel ar fi ea, este posibilă. Prin contrast, o teologie bazată pe icoane poate să recunoască Taina fundamentală în care este învăluită Dumnezeirea, Taina care este Dumnezeu; poate îmbrățișa un apofatism de bază și, în același timp poate arăta, într-o anumită măsură, direcția către Taina supremă. Este ca și când recunoașterea rolului icoanelor ne permite să recunoaștem, de asemenea, rolul fundamental

---

[19] Vezi Ioan Damaschinul, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, 3, 26; *Despre cele două voințe ale lui Hristos*, 16; 30 (pentru traducerea în limba engleză a primei lucrări, cu nota de subsol, vezi St John of Damascus, *Three Treatises on the Divine Images*, pp. 103-104) [*Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, pp. 143-145; *Despre cele două voințe ale lui Hristos*, trad. de pr. Olimp N. Căciulă, postfață de pr. John Meyendorff, cronologie, note, bibliografie și indici de Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, 2004, pp. 29, 50].

al apofatismului – respingerea conceptelor – în demersul nostru de înțelegere a lui Dumnezeu, căci icoanele sunt jucăușe și incomplete; ele ne provoacă, ele nu ne oferă idei pe care să le putem controla cu rațiunea noastră. Marele filosof și teolog contemporan Christos Yannaras exprima această idee astfel: „Apofatismul Bisericii determină teologia creștină să folosească pentru interpretarea dogmelor mai mult un limbaj propriu poeziei și icoanei, decât un limbaj al logicii convenționale și al noțiunilor, al conceptelor teoretice"[20].

Imaginea sau icoana este parte a unei întregi abordări teologice, o abordare în care teologia este percepută ca luminând calea creștinului către Dumnezeu, mai curând drept vreo întreprindere speculativă. Aș dori să subliniez această idee prin expunerea unor trăsături generale ale icoanelor și să continui apoi cu o prezentare a câtorva dintre icoanele propriu-zise.

Icoanele şi „spaţiul intermediar"

Primul meu punct se referă la felul în care icoanele ocupă un fel de „spațiu intermediar", felul în care icoana este în mod esențial ceva *între* – între Dumnezeu și om, între cer și pământ, între tărâmul sfinților și cel al acțiunilor omului.

Sensul acestei stări intermediare poate fi discutat în diverse moduri. Disciplina intelectuală a teologiei se ocupă cu construirea sau măcar cu înțelegerea legăturii dintre Dumnezeu și om, Dumnezeu și univers. Politica și figurile politice pot funcționa în același sens: statul lumesc poate fi înțeles ca reflectând o oarecare realitate veșnică. Înțelegerea felului

[20] Christos Yannaras, *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1991, p. 17 [*Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, trad. de pr. dr. Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 1996, p. 28].

în care realitatea este populată poate să se preocupe de „spațiul intermediar": ființe precum îngerii sau demonii pot fi concepute ca fiind mediatori între o lume de sus și o lume de jos. Rugăciunea și experiența mistică reprezintă un alt mod de a explora relația „de intermediere". Dar icoana este o cale vizuală și nemijlocită de a desemna spațiul intermediar: suprafața icoanei se află chiar în rând cu acest spațiu intermediar. Noi stăm de o parte, iar de cealaltă parte stau personajele sau evenimentele pictate pe icoane.

Diverse tehnici artistice au fost dezvoltate pentru a sublinia semnificația icoanei ca obiect de intermediere. Folosirea perspectivei în cazul icoanelor nu ne separă de ceea ce este pictat, așa cum o face utilizarea perspectivei lineare devenită obișnuită în Apus începând cu Renașterea; mai curând, folosirea perspectivei este menită să creeze un spațiu care să îmbrățișeze deopotrivă ceea ce este pictat în icoană și pe cel care o privește. Privitorul icoanei, s-ar putea spune, se regăsește trecând prin acest spațiu intermediar şi intrând în lumea cealaltă. Sfântul Ștefan cel Nou, unul dintre creștinii martirizați pentru cauza icoanelor sub împăratul iconoclast Constantin al V-lea, afirma că „ușă se zice că este icoana, căci deschide mintea noastră cea zidită după Dumnezeu, către asemănarea cea dinăuntru a chipului celui dintâi."[21]

Spiritualitatea celtică, deopotrivă creștină și păgână, vorbește uneori de locuri în care granița dintre cer și pământ „se subțiază", ca și când în aceste locuri aproape că s-ar putea atinge lumea cerească. Icoana reprezintă o astfel de „subțiere". Dacă ar fi să fac o presupunere, poate că datorită acestei idei de „subțiere" s-a dezvoltat tradiția reprezentării bidimensio-

---

[21] *Viața Sf. Ștefan cel Nou*, 26 (în *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*, ed. Marie-France Auzépy, Variorum, Aldershot, 1996, p. 122) [*Viața și pătimirea Cuviosului Părintelui nostru Ștefan cel Nou, făcătorul de minuni* (28 noiembrie), în *Viețile sfinților pe luna noiembrie*, Editura Episcopiei Romanilor și Hușilor, f. l., 1993, p. 562].

nale: figurile tridimensionale, chiar și basorelieful (deși într-o măsură mult mai mică), sunt prea mult obiecte de sine-stătătoare, interpuse între lumea spirituală și această lume, ca să poată fi simple indicatoare de graniță pentru locurile pe unde putem trece.

Noțiunea de „spațiu intermediar" determină forma de sfințenie atribuită icoanei. Unii dintre apărătorii icoanelor subliniază că sfințenia sa nu este adăugată – printr-o rugăciune făcută de preot, să zicem –, ci este intrinsecă faptului de a fi imagine sau icoană. Pentru că este imaginea unei realități descrise, ea oferă acces la acea realitate, iar prin acest fapt este oferită participarea la sfințenia oamenilor sau evenimentelor pictate. Dacă privim icoana Învierii – adică, la ortodocși, cea în care Hristos scapă din Infern omenirea, începând cu protopărinții Adam și Eva – vedem puterea lui Hristos cel Înviat asupra morții și putem lua contact, am putea spune, cu acea putere. Este vorba de o putere care ajunge la noi. Sau, în cazul unei icoane a Maicii Domnului, care ni-L prezintă pe Fiul ei: chipul celei „pline de har" ne cheamă la Hristos.

Icoana şi faţa

În continuarea celor spuse, trebuie să subliniem aici una dintre trăsăturile icoanei: rolul central al feței sau chipului. Când ne uităm la icoane, suntem atrași de fețele celor reprezentați, de chipul sau de chipurile întoarse către noi, cu smerenie, fără a sări în ochi. Atunci când privim o icoană intrăm într-o relație față către față. Singurele chipuri pictate în icoane din profil sunt cele care îi reprezintă pe cei cu care nu trebuie să avem o relație – Iuda, de exemplu, în icoana Cinei celei de Taină.

Fața sau înfățișarea joacă un rol important în Scripturi. Trebuie să căutăm fața lui Dumnezeu (Ps. 23, 6), ne rugăm

lui Dumnezeu să nu își întoarcă fața de la noi (Ps. 21, 24) și în același timp Îl rugăm pe Dumnezeu să Își întoarcă fața de la păcatele noastre (Ps. 50, 9). Fața lui Dumnezeu reprezintă grija Lui pentru noi: vrem să trăim în lumina înfățișării Sale și cu toate acestea ne este teamă că privirea Sa va afla păcatele noastre și va aduce pedeapsa. Mai profundă este tradiția care spune că nimeni nu poate vedea fața lui Dumnezeu și să continue să trăiască: o afirmație care este făcută în contextul unei excepții. Iacov spune după lupta cu Domnul „Am văzut pe Dumnezeu în față și mântuit a fost sufletul meu!"* (Fc. 32, 30), iar când Moise dorește să vadă slava lui Dumnezeu, i se spune că „nimeni nu poate vedea fața lui Dumnezeu și să fie viu". Cu toate acestea, lui Moise i se permite să Îl vadă pe Dumnezeu, din spate, cum s-ar spune. Și, din nou, în altă parte, Dumnezeu spune că a vorbit cu Moise „gură către gură" (Num. 12, 8). Apostolul Pavel, de asemenea, scrie despre vederea lui Dumnezeu „față către față", în contrast cu ceea ce cunoaștem acum – a-L vedea pe Dumnezeu vag reflectat în oglindă, *per speculum aenigmate*.

Prin fețele din icoană suntem chemați la o legătură cu sfinții, cu Hristos și cu Maica Domnului. Chipul lui Hristos este chiar chipul lui Dumnezeu Însuși, iar sfinții sunt cei care au văzut fața lui Dumnezeu. Preasfânta Fecioară Maica lui Dumnezeu are chip de mamă care își privește copilul, Fiul lui Dumnezeu: e vorba de acea relație față către față în care Însuși Hristos cel Întrupat a experiat natura relației de tip uman.

În plus, fața este un alt exemplu de „intermediere"; fața este fizică, materială, dar ne descrie sufletul celui pe care îl privim. Filosoful rus Nikolai Berdiaev remarca: „Vederea chipului unei alte persoane, expresia ochilor ei, poate fi adesea o experiență spirituală. Ochii, gesturile, cuvintele – toate acestea

* O traducere care ilustrează mai bine argumentația autorului poate fi „L-am văzut pe Dumnezeu față către față și viața mea a fost cruțată" [n. tr.].

grăiesc infinit mai mult despre sufletul omului decât despre trupul său"[22]. Chiar și terminologia folosită (cel puțin printre slavi) pentru a descrie suprafața icoanei atrage atenția asupra feței, căci aria din icoană pe care este pictată fața este numită *lichnoe* (de la cuvântul rusesc *litso*, față) și este tratată în mod diferit în raport cu restul icoanei, *dolichnoe*.

Aflându-se într-un spațiu intermediar, „subțirime", fiind îmbibată, într-un fel anume, cu sfințenie, chemându-ne la întâlnirea față către față: toate acestea sunt duse la îndeplinire de către icoană. Astfel, icoanele îndeplinesc o varietate de funcții. În primul rând, ne reamintesc că granița dintre cer și pământ este într-adevăr subțire. Apostolul Ioan ne reamintește că „mai mare este Cel ce e în voi, decât cel ce este în lume" (I In 4, 4). Creștinii află în icoane confirmarea acestui adevăr: icoanele aduc mărturie cu privire la realitatea comuniunii sfinților, a celor care s-au împărtășit de biruința lui Hristos asupra morții, a celor care cunosc viața ce transcende moartea. Și, atunci când sunt martore ale comuniunii sfinților, icoanele ne reamintesc că locul nostru este, de asemenea, în această comuniune, că sfinții ne poartă de grijă, că putem să ne rugăm lor – așa cum ne îndreptăm pentru ajutor și rugăciune către prieteni și rude.

Icoanele şi Maica lui Dumnezeu

Fără nicio îndoială, cea mai populară dintre sfinți este Fecioara Maria, Maica lui Dumnezeu: cea care i-a dat lui Dumnezeu umanitatea sa, pentru ca El să poată deveni om, unul dintre noi. Astfel, în Fecioara Maria sunt conținute toate cele conținute în icoană: în ea a venit să locuiască Dumnezeu. Ea L-a purtat în pântece pe Hristos. Dumnezeu-Omul,

---

[22] Nicolas Berdyaev, *Solitude and Society*, trad. de George Reavey, Centenary Press, Londra, 1938, p. 109.

timp de nouă luni și l-a fost locuință lui Dumnezeu printre oameni. Ea a devenit, practic, un templu viu și rămâne cea prin care Dumnezeu a devenit om. Ea ni-L oferă pe Fiul ei ca pe Dumnezeul pe care trebuie să-L slăvim; când se îndreaptă către Dumnezeu în rugăciune, ea se îndreaptă către Cel care îi este Fiu.

Este remarcabil faptul că, încă de la începuturi, în *Protoevanghelia lui Iacov* din secolul al II-lea, s-a făcut legătura între Maica Domnului și Templu. În *Protoevanghelie*, această legătură este făcută sub formă narativă: Maria este adusă la Templu; la momentul Buneivestiri ea țesea firul de purpură si porfirul pentru catapeteasma Templului, catapeteasmă care urma să se rupă în două la Răstignire, așa cum stă scris în Evanghelii. Însuși Templul iudaic și multe dintre obiectele care se găseau înăuntru – chivotul legământului, toiagul lui Aaron care a înflorit, vasul cu mir pentru sfânta ungere sunt văzute ca prevestiri ale Fecioarei și Maicii lui Dumnezeu: Templul și chivotul legământului, ca și vasul cu mir pentru ungere, Îl conțin pe Dumnezeu așa cum ea a purtat în pântecele ei fătul dumnezeiesc; toiagul care a înflorit în chip minunat simbolizează concepția și nașterea feciorelnică – credința că Maria a conceput și a dat naștere, rămânând, cu toate acestea, fecioară.

Ceea ce putem citi sub formă narativă în *Protoevanghelia lui Iacov* ia o formă mai poetică în imnurile și cântările închinate ulterior Maicii lui Dumnezeu. Cel mai faimos dintre aceste cântece este așa-numitul Imn Acatist [Acatistul Buneivestiri] – *akathistos* însemnând în limba greacă „fără să se șadă, în picioare", imnul fiind cântat de obicei în procesiune. Iată una dintre secțiunile Acatistului:

> Cântând nașterea ta, te lăudăm toți, ca pe o Biserică însuflețită, Născătoare de Dumnezeu; că, locuind în pântecele tău, Domnul, Care ține toate cu mâna, a sfințit, a slăvit și a învățat pe toți să strige către tine:
>
> Bucură-te, locașul lui Dumnezeu-Cuvântul;

Bucură-te, sfântă, ceea ce ești mai mare decât sfinții;
Bucură-te, chivot poleit cu Duhul;
Bucură-te, comoara vieții cea neîmputinată;
Bucură-te, coroana cea scumpă a împăraților celor credincioși;
Bucură-te, lauda cea de cinste a preoților celor cuvioși;
Bucură-te, stâlpul Bisericii cel neclintit;
Bucură-te, zidul împărăției cel nebiruit;
Bucură-te, cea prin care se înalță biruințele;
Bucură-te, cea prin care cad vrăjmașii;
Bucură-te, tămăduirea trupului meu;
Bucură-te, izbăvirea sufletului meu;
Bucură-te, Mireasă, pururea fecioară![23]

Un alt imn remarcabil, în care este prezentă toată imagistica asociată cu Maica lui Dumnezeu, este troparul Înaintepăznuirii Nașterii Domnului:

Gătește-te Vitleeme, deschisu-s-a tuturor Edenul; împodobește-te Efrata, că pomul vieții în peșteră a înflorit din Fecioară, pentru că rai înțelegător pântecele aceleia s-a arătat, întru care este dumnezeiescul pom, din care mâncând vom fi vii, iar nu vom muri, ca Adam. Hristos Se naște, ca să ridice chipul cel mai înainte căzut.*

Icoane ale Fecioarei Maria, Maica lui Dumnezeu, explorează vizual relația cu Fiul ei și, de asemenea, cu noi. Două dintre cele mai vechi reprezentări o arată pe Maica Domnului ținându-L pe Hristos pe unul dintre brațe (de obicei cel stâng) și arătând către El cu mâna (de obicei cea dreaptă); aceasta este Maica Domnului *Hodigitria*, cea care arată calea către Hristos, Cel care este Calea (în grecește, *hodos*), Adevărul și Viața. O altă formă timpurie o prezintă pe Maica Domnului șezând pe tron și ținându-L pe Hristos în poale; adesea, ea este

[23] *Akathistos Hymn, ikos* 12, în *Orthodox Prayer Book*, pp. 45–46 [*Acatistul Buneivestiri*, în *Ceaslov*, Iași, 1990, pp. 267-268].

* *Ceaslov*, Iași, 1990, pp. 407-408.

flancată de sfinți. Și aici, ea Îl prezintă lumii pe Fiul ei pentru a fi slăvit în cult și implorat în rugăciuni.

În ambele tipuri de icoană menționate, Maica Domnului este reprezentată ca o figură maiestuoasă. În perioada bizantină de mai târziu, apar alte tipuri de icoane cu Maica Domnului (deși adesea observăm că există o corelație redusă între inscripția de pe icoană și tipul iconografic: Fecioara *Hodigitria* poate fi inscripționată *Pammakaristos*, Preabinecuvântata, sau *Eleousa*, Milostiva). Între aceste icoane se numără Fecioara *Galaktrophousa* (Maica care alăptează), *Glykophilousa* (Dulcea Sărutare sau Îmbrățișare a pruncului Hristos) și *Eleousa* (Milostiva, fiindcă privește, pe de o parte, cu durere la Fiul ei care trebuie să moară și, pe de altă parte, cu milostivire față de noi). Aceste dezvoltări îi oferă Maicii Domnului o expresie mai duioasă.

Icoane și rugăciune

Icoanele au îndeplinit în timp mai multe roluri. Începând deja cu secolul al VII-lea, procesiunea cu o icoană a Maicii Domnului a fost prilej de rugăciune intensă pentru ca ea să protejeze Constantinopolul. Această utilizare publică a icoanei în chip de paladin a continuat și a fost un lucru obișnuit în Rusia. Un exemplu interesant de receptare în Rusia a icoanelor bizantine cu Maica Domnului ca protectoare a creștinilor este icoana Pokrov [Acoperământului] – *pokrov* însemnând deopotrivă „acoperământ sau văl" și „protecție". Această icoană descrie un eveniment din istoria Imperiului bizantin, în care Constantinopolul era sub asediu, iar curtea se adunase pentru rugăciune în capela palatului din Vlaherne. În timp ce se rugau, Sfântul Andrei cel Nebun pentru Hristos, care era prezent, a văzut-o pe Maica Domnului ținându-și vălul deasupra orașului, semn că acesta nu va fi distrus. Acest eveniment a fost rareori comemorat în Imperiul bizantin, însă a devenit foarte popular printre slavi.

Dar icoanele aveau și un rol mult mai personal. De vreme ce icoanele însele sunt imagini, copiile icoanelor, icoanele icoanelor sunt și ele icoane. Astfel, deși avem pe de o parte marile icoane de la curțile imperiale și princiare, din marile catedrale, mănăstiri și locuri de pelerinaj, există pe de altă parte copii ale acestora despre care se crede că posedă aceleași puteri ca și originalul – și, de altfel, adevăratele „originale" erau de fapt figurile reprezentate: Hristos, dumnezeiasca Sa Maică și sfinții. Căci icoanele nu sunt venerate ca obiecte de artă – caz în care originalitatea poate fi de o anumită importanță – ci ca obiecte religioase care își exercită puterea prin rugăciunile celor reprezentați, invocați prin intermediul icoanelor. Icoanele au adus „subțirimea" hotarului dintre cer și pământ în fiecare casă: în „colțul frumos", *krasny ugol*, icoanele erau aranjate, cu candele aprinse în fața lor, iar cei care locuiau în casă se îndreptau către ele atunci când ridicau rugăciune. Sfințenia, și puterea sfințeniei nu se afla niciodată prea departe.

În 1900, poetul Rainer Maria Rilke a vizitat Rusia cu prietena sa Lou Andreas Salome. Mănăstirile și bisericile, icoanele și devoțiunea poporului i-au lăsat o profundă impresie. Câțiva ani după aceea, el a publicat o colecție de poeme, *Das Buch der Bilder* (*Cartea imaginilor* – sau chiar *Cartea icoanelor*). Ea conține un ciclu numit „Țarii". Spre sfârșitul acestui ciclu, un țar, întorcându-se acasă după o campanie nereușită, se duce în capela sa și îngenunchează în fața icoanei Maicii Domnului. Poemul continuă:

> Și mâinile straniu de calm strecoară
> gândul că în icoana prețuită [în prețioasele icoane]
> minunea stă ca în chilia strâmtă [se află măreție ca într-un altar]
> care de Fiu-acela copleșită [revărsându-se de la Fiul],
> e o picătură fără nori încremenită
> în nesperatul cer de primăvară.

Mâinile stau mărturie [dau mărturie despre El];
fața ca o ușă te îmbie
în amurgurile blânde ale toamnei
unde surâsul pe fața icoanei
se pierde cu lumina-n rătăciri.

Țarul s-apleacă-adânc și-a glăsuit:
Nu ai simțit în tine cum pătrunde
cu teamă, simțuri și dorinți profunde;
îți așteptam cu toții dragul chip
ce ni s-a rătăcit, oare spre unde?

Marilor sfinți nu li s-a rătăcit.[24]

Rilke nu a ajuns să îmbrățișeze credința care l-a atras atât de mult. Cu toate acestea, cred că a reușit să surprindă familiaritatea care caracterizează relația dintre țar și Maica Domnului, chiar și în decepție. Chiar în dezamăgirea sa, țarul știe că relația nu e mai puțin reală, chiar dacă el nu mai beneficiază de harul privirii sale.

Acestei realități îi stau mărturie icoanele – realitatea grijii iubitoare a lui Dumnezeu pentru omenire, concretizată în Întrupare și lucrătoare prin rugăciunile și mijlocirile sfinților și, mai presus de toți, ale Însăși Maicii lui Dumnezeu.

---

[24] Rainer Maria Rilke, „Die Zaren", VI, în *Das Buch der Bilder* (Insel-Verlag, Leipzig, 1931), pp. 104-105 [*Țarii*, VI, în Rainer Maria Rilke, *Cartea imaginilor*, traducere, prefață, tabel cronologic și glosar de Dumitru Marian, Editura Paralela 45, București, 2004, p. 109; adăugirile parantetice, care îmi aparțin, reflectă opțiunile de traducere (în limba engleză) ale autorului și sunt menite să ofere cititorului român alternative mai precise, „teologice", pentru unele dintre opțiunile versiunii românești citate; n.tr.].

Capitolul al VIII-lea

Timp şi Liturghie

Teologie şi participare

Am discutat până acum subiecte pe care suntem obișnuiți să le întâlnim într-un curs de teologie ortodoxă – Dumnezeu, Treimea, hristologia, creația, Căderea, Răscumpărarea, îndumnezeirea [*theosis*], Biserica, Tainele, icoanele – iar ultimul capitol va trata eshatologia. Toate aceste subiecte sunt tradiționale, fiind legate, într-un fel sau în altul, de credința pe care o mărturisim în Crez. Ce fel de subiect poate fi însă „Timp și Liturghie"? Pare a fi un subiect deja acoperit – în capitolul despre Taine – sau ceva prea metafizic pentru o carte ca aceasta.

Am inclus acest capitol din pricina modului în care cred că poate fi înțeleasă teologia ortodoxă. Căci, deși pot fi învățate multe lucruri despre Biserica Ortodoxă și credințele sale – despre o mulțime de evenimente istorice sau de idei teologice complexe, despre detalii privind Liturghia (felul în care este celebrată și sensul ei), despre cum trebuie să trăim viața creștină în chip ortodox (reguli de postire, feluri de asceză și experiența unei vieți transfigurate de iubirea lui Dumnezeu) – dacă toate acestea rămân doar la nivel de cunoștință, de informație, nu folosesc la nimic. Această afirmație se aplică oricărui sistem de credință care propune un mod de viață, dar mi se pare că este în mod special aplicabilă în Ortodoxie. Singura cunoaștere care contează, singura teologie care este cu adevărat ortodoxă este participarea

noastră la mișcarea în iubire a lui Dumnezeu către noi, în creație și Întrupare, prin răspunsul nostru de iubire.

Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă aceasta în chip luminos în tâlcuirea sa la Rugăciunea Domnească, într-un pasaj pe care l-am examinat deja în parte în Capitolul al II-lea:

> Fiindcă ea înfățișează tot scopul ascuns în chip tainic în cele spuse mai înainte... Cuvântul rugăciunii cuprinde cererea tuturor acelora cărora ni s-a făcut pricinuitor însuși Cuvântul lui Dumnezeu smerindu-Se. El ne învață să ne silim a ne însuși acele bunuri, pe care ni le poate procura numai Dumnezeu și Tatăl prin Fiul, care mijlocește în chip natural și prin Duhul Sfânt... Pentru [oameni], făcându-Se om în chip neschimbat, se face pricinuitorul și învățătorul unor taine nouă și multe, încât mulțimea și mărimea lor nu a putut-o cuprinde rațiunea în vreo măsură oarecare...
>
> Teologie ne învață Cuvântul lui Dumnezeu prin faptul că se întrupează, arătând în Sine pe Tatăl și pe Duhul Sfânt...
>
> Înfierea ne-o hărăzește [Cuvântul], dăruindu-ne după har nașterea cea mai presus de fire, de sus, prin Duh. Pe aceasta o păzește și o păstrează, împreună cu Dumnezeu, libera voință a celor ce s-au născut, cultivând cu dragoste adevărată harul dăruit și sporind prin împlinirea sârguincioasă a poruncilor frumusețea dăruită prin har și înaintând prin golirea de patimi atâta în dumnezeire, cât S-a golit pe Sine Cuvântul lui Dumnezeu de slava majestății Sale, pentru mântuirea noastră, făcându-Se cu adevărat om.
>
> Egali în cinste cu îngerii i-a făcut pe oameni...
>
> Părtași de viață dumnezeiască ne face, dându-Se pe Sine de mâncare, cum numai El știe și cei ce au primit de la El o astfel de simțire mintală...
>
> În sfârșit, surparea tiraniei celui rău, care ne stăpânea prin înșelăciune, o face întinzând trupul biruit în Adam ca armă împotriva lui și biruindu-l...[1]

---

[1] Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la rugăciunea Tatăl nostru*, în *Opuscula exegetica duo*, ed. P. Van Deun, CCSG, 23, Brepols, Turnhout, 1991, 62-164 (traducere în limba engleză ușor modificată, în *The Philokalia: The Complete Text*; vol. 2 [trad. G.E.H. Palmer, Philip Sherrard și Kallistos Ware, Faber & Faber, Londra - Boston, 1981], pp. 286-928) [*Filocalia*, vol. 2, ed. a 2-a, 1999, pp. 249-253].

Merită remarcat aici felul în care Sfântul Maxim înțelege teologia. Mai întâi, tainele teologiei sunt mediate de rugăciune, nu de vreun Crez ori tratat: înțelegem numai prin propria participare la rugăciune. În al doilea rând, toate cele care urmează sunt văzute în termenii unei relații cu Dumnezeu, care izvorăște din rugăciune: acceptarea și folosirea darurilor lui Dumnezeu și, mai mult, imitarea mișcării lui Dumnezeu către noi, în mișcarea noastră către El, astfel încât chenoza Cuvântului să inspire golirea noastră de sine, iar iubirea să răspundă iubirii: „adânc pe adânc cheamă", precum spune psalmistul (Ps. 41, 9).

Participarea şi dumnezeiasca Liturghie

Cum participăm la o teologie înțeleasă astfel? În primul rând, prin participarea la dumnezeiasca Liturghie, căci aici adevărurile mărturisite nu sunt doar aduse în atenția minții, ci sunt puse în scenă astfel încât să putem avea fiecare un rol activ. Dar, când spunem că sunt puse în scenă, dorim să sugerăm că este vorba despre un proces, ceva aflat în desfășurare. Nu este vorba de a lua doar notă de aceste adevăruri, ci de a participa activ la punerea lor în scenă.

În *Despre ierarhia bisericească* a lui Dionisie Areopagitul găsim o descriere a dumnezeieştii Liturghii. Aceasta începe astfel:

> Ierarhul, după ce a săvârșit o sfântă rugăciune la dumnezeiescul altar, începând să tămâieze, înconjură toată încăperea sfântului locaș. Apoi, întorcându-se iarăși la dumnezeiescul altar, începe sfânta cântare a psalmilor...[2]

---

[2] *Ierarhia bisericească*, 3, 2 [Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, în *Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Constanța Costea, Paidea, București, 1996, pp. 71-134, aici 78].

În secțiunea următoare, care cuprinde *theoria* sau contemplația*, el explică ritualul tămâierii astfel:

> Socotesc, deci, că trebuie să intrăm înlăuntrul celor atotsfinte, după ce am descoperit înțelesul celor dintâi dintre forme, ca să privim la frumusețea lui de chip dumnezeiesc și să vedem pe ierarh mergând cu buna mireasmă de la dumnezeiescul altar până la ultimele părți ale sfântului locaș, și revenind iarăși la el, după ce a săvârșit aceasta. Căci fericirea dumnezeirii atotizvorâtoare mai presus de toate, chiar dacă iese din bunătate spre comuniunea cu cei sfinți ce se împărtășesc de ea, nu iese din stabilitatea și temelia ei nemișcată după ființă. Ea luminează tuturor celor asemănători cu Dumnezeu, pe măsură lor, dar ieșind totuși cu adevărat în jurul ei, nu se mișcă deloc din identitatea ei. La fel dumnezeiasca slujbă a sinaxei (a liturghiei) deși, având o obârșie unică și simplă și concentrată, se înmulțește cu iubire de oameni într-o sfântă varietate de simboluri și înaintează până la înfățișarea în chipuri a întregii obârșii dumnezeiești, se adună iarăși din acestea în chip unitar în unitatea ei și unește pe ce înălțați în ea cu sfințenie. În același fel dumnezeiesc, dumnezeiescul ierarh, deși coboară știința unitară a ierarhiei lui cu bunătate la cei de sub el, folosindu-se de mulțimea sfintelor simboluri, revine ca dezlegat și nereținut de cei mici, în mod nemicșorat, la propria obârșie. Dar, făcându-și intrarea înțelegătoare (spirituală) la unitatea ei, vede în chip curat rațiunile unitare ale celor săvârșite, pentru că ieșirea de oameni iubitoare la cele de al doilea i-a pricinuit (prin mărginirea lor) întoarcerea mai dumnezeiască spre cele dintâi.[3]

Tămâierea bisericii la începutul Liturghiei, practicată în continuare și astăzi, este considerată de Dionisie ca fiind un simbol al mișcării de iubire a lui Unul înspre mulți și înapoi la Sine: Unul iese în sfera multitudinii, o îmbrățișează

---

* În versiunea românească: „tâlcuirea duhovnicească" [n. tr.].

[3] *Ierarhia Bisericească*, 3, 3, 3 [p, 79].

și revine la unirea primordială. Este o mișcare circulară. Dionisie se străduiește să sublinieze că, deși este vorba de o mișcare reală, prin iubire, în sfera mulțimii, Unul nu își părăsește propria unitate, astfel încât nu există pericolul ca această mișcare circulară să eșueze în cicluri ale multiplicității. Dionisie înțelege această mișcare în termenii triadei neoplatonice odihnă-procesiune-reîntoarcere, o mișcare circulară fundamentală care stă la baza întregii realități. Ființele care posedă rațiune și conștiință de sine sunt capabile să participe activ la această mișcare, nu numai să fie pur și simplu prinse într-o caracteristică fundamentală a realității, ciclul etern al odihnei-procesiunii-reîntoarcerii; ele participă la acesta având cunoaștere de sine prin contemplare, printr-o privire iubitoare adresată către centrul imobil de unde provin.

În opinia mea, această mișcare circulară este un simbol puternic pentru multe dintre aspectele pe care le implică participarea noastră la mișcarea lui Dumnezeu către noi în creație și Întrupare, prin care ne aduce înapoi la unirea cu El. A avea cunoștință despre aceasta ne ajută să înțelegem ce se petrece atunci când participăm la dumnezeiasca Liturghie.

Timp şi spaţiu – cicluri ale schimbării

Dar timpul? Se spune adesea că există două concepții despre timp – unul ciclic și altul linear; timpul constă fie din cicluri recurente, fie din ceva care se mișcă linear dinspre trecut către viitor. Mulți dintre teologii secolului trecut au așezat aceste două noțiuni în contrast, considerând că timpul ciclic ar fi caracteristic, într-un anume sens, grecilor sau păgânilor, în vreme ce timpul linear, care se îndreaptă către viitor, ar fi caracteristic Scripturilor. Această distincție mi se pare a fi o simplificare forțată, căci ciclicitatea timpului este parte a conceptului biblic tot la fel de mult pe cât este linearitatea, mișcarea de la creație către desăvârșire. Căci trecerea timpului

este percepută prin cicluri variate, care se repetă. Ziua, luna sau anul sunt cicluri care sunt legate de mișcarea circulară a pământului, a lunii și a soarelui sau, așa cum le concepeau anticii, a soarelui, a lunii și a sferei stelelor fixe. Căci se considera că mișcarea soarelui în jurul pământului determină ziua, revoluția lunii în justul pământului determină luna (așa cum continuăm să credem), iar revoluția sferei stelelor fixe determină anul.

Există și alte cicluri asociate cu aceste cicluri fundamentale. Anul, de pildă, este împărțit în anotimpuri consecutive: primăvară, vară, toamnă și iarnă. Tradiția iudaică, așa cum o cunoaștem din Scripturi, adaugă un alt ciclu: ciclul săptămânal, constând din șapte zile, de duminică până sâmbătă. După cum se știe, aceste cicluri nu se potrivesc perfect unul în celălalt: luna durează puțin mai mult decât patru săptămâni, iar anul puțin mai mult decât 12 cicluri selenare. Datorită acestui fapt, calendarul este o întreprindere complicată; timp de veacuri, o imensă cantitate de geniu uman s-a pus în slujba potrivirii acestor cicluri.

Există două moduri de a obține această potrivire, iar calendarul creștin le încorporează pe amândouă. Calendarul iulian, adoptat de creștinii din Imperiul roman este un mod prin care sunt potrivite împreună anul solar și cel selenar (voi folosi terminologia noastră modernă, deși, probabil, ar trebui să spun anul sideral): celor 12 luni ale anului selenar le sunt adăugate două sau trei zile (cu excepția lunii februarie), astfel încât cele 12 luni să conțină 365 de zile. Aceasta înseamnă că lunile calendaristice nu mai sunt selenare; luna plină cade în fiecare lună calendaristică într-o altă zi și este posibil chiar să avem două luni pline în perioada unei aceeași luni calendaristice. Timpul selenar este, dacă doriți, subordonat timpului solar.

Biserica creștină, însă, a rămas atașată timpului selenar dintr-un singur motiv: sărbătorirea Paștilor, sau *Pascha*. Așa cum sugerează numele de „Pascha", sărbătoarea creștină își

are originea în Paștele iudaic (*Pesah* sau *Pasch*). Pentru a fixa data Paștelui, iudeii au trebuit să potrivească cumva timpurile selenar și solar. Căci iudeii, ca și musulmanii, care le urmează în această privință, au anul alcătuit din 12 cicluri selenare, deși, spre deosebire de musulmani, din vreme în vreme este intercalată o lună în plus, pentru ca anul iudaic să corespundă în mare anului solar, iar lunile să corespundă anotimpurilor anului. Paștele a fost ținut pe 14 Nisan, data lunii pline de după echinocțiu. Pornind de la acest fapt, începând cu sfârșitul secolului al II-lea, creștinii au determinat data Paștilor ca fiind duminica care urmează primei luni pline de după echinocțiul de primăvară (de vreme ce echinocțiul era considerat a fi pe 21 martie, Paștile creștinilor putea cădea în orice zi între 22 martie și 25 aprilie). Sunt potrivite astfel trei dintre ciclurile menționate: cel săptămânal, cel lunar (selenar) și cel anual (solar). Paștile cad în prima zi a săptămânii (duminică), aflată în cadrul ciclului lunar, după luna plină, primăvara, când pământul se trezește la viață.

Revoluția acestor cicluri – conjuncția și disjuncția lor – formează secvența temporală, care ar fi altfel – așa cum probabil a devenit în mare parte în Occidentul secularizat – o înșiruire de zile asemenea. Să începem cu ziua: în calendarul ortodox (ca și în calendarul apusean, în cazul sărbătorilor, până la reformele Conciliului Vatican II), ziua începe seara, odată cu apusul soarelui – în cartea Facerii, fiecare dintre zile este descrisă ca fiind „seară și dimineață" – și se desfășoară către lumina dimineții; ziua decurge de la întuneric către lumină și, în cele din urmă, către „lumina cea neînserată" a Împărăției cerurilor. Săptămâna, apoi, începe cu ziua de duminică, ziua Învierii; este numită în limba rusă *voskresne*, „înviere", iar în limba greacă *kyriaki*, ziua Domnului, așa cum a fost numită și în Anglia. În chip neobișnuit, săptămâna se încheie tot cu duminica, cea de a opta zi, împlinind astfel un ciclu complet (lecționarul ortodox al citirilor din Sfânta Scriptură, de exemplu, este organizat pe săptămâni care

se încheie duminica), trimițând, iarăși, la ziua a opta, simbolul „zilei neînserate" din împărăție. Înșiruirea ciclurilor selenare (sau a lunilor) începe, de asemenea, cu luna plină pascală, iar anotimpurile anului sunt reflectate și ele în sărbătorile anului bisericesc.

Anul bisericesc – cicluri ale timpului

Sărbătoarea Paștilor este momentul central al anului bisericesc. Este precedată de cele 40 de zile ale Postului Mare. S-au dezvoltat mai multe feluri de interpretare a acestui post. În Apus, cele 40 de zile sunt numărate înapoi din Sâmbăta mare, omițând duminicile, astfel încât Postul începe în Miercurea cenușii; în Răsărit, perioada de 40 de zile începe în „Lunea curată" (cu două zile înainte de Miercurea cenușii, atunci când Paștile coincid) și se încheie în weekendul de dinaintea Paștilor – odată cu sâmbăta lui Lazăr (când se sărbătorește învierea lui Lazăr) și cu Intrarea lui Hristos în Ierusalim în Duminica Floriilor, care deschide Săptămâna Mare. Sărbătoarea Paștilor este urmată de perioada de 50 de zile până la Cincizecime (care înseamnă „a cincizecea [zi]"), trecând prin sărbătoarea Înălțării, la 40 de zile după Paști. Astfel, calendarul creștin conține o perioadă de aproape trei luni care este fixată în funcție de luna plină pascală, iar datele legate de aceasta sunt extrase, cum s-ar spune, din anul solar de 12 luni.

În cea mai mare parte a anului, sărbătorile și posturile Bisericii sunt determinate după anul solar, însă în celor trei luni de la începutul Postului Mare până la sfârșitul perioadei pascale, acestea urmează anul selenar în funcție de care este fixată ziua Paștilor. Sărbătorile anului solar sunt numite sărbători cu dată fixă, iar cele care sunt în funcție de data Paștilor, sărbători cu dată schimbătoare.

Anul solar însuși, începând în ianuarie și încheindu-se în decembrie, este punctat de diverse sărbători: în primul rând, de sărbătorirea mucenicilor, iar apoi și a altor sfinți, de obicei în ziua aniversării pătimirii lor, a „nașterii cerești". Noțiunea de An Bisericesc este mai strâns legată de anul roman decât în Apus, unde Anul Bisericesc începe în duminica întâi a Adventului, cu patru săptămâni înainte de Crăciun. Deși anul începe la 1 ianuarie, când se sărbătorește Tăierea împrejur a Domnului, dar și pe Sfântul Vasile cel Mare, unul dintre marii Părinți ai Bisericii din secolul al IV-lea, se consideră că Anul Bisericesc începe în adevăratul sens al cuvântului pe 1 septembrie, începutul Indictionului (începutul anul fiscal bizantin!). Această zi este dedicată acum rugăciunii pentru mediu și, de asemenea, pomenirii marelui sfânt al secolului al V-lea, Simeon Stâlpnicul sau Stilitul.

Alături de sărbătorile mucenicilor, calendarul conține numeroase sărbători cu dată fixă dedicate diferitelor momente din viețile lui Hristos și a Fecioarei Maria, Maica lui Dumnezeu. Acestea pot fi înțelese în chipul cel mai clar în termeni de cicluri.

Există un ciclu asociat cu Hristos, bazat pe evenimente menționate în Evanghelii și care se concentrează pe praznicul Nașterii lui Hristos, sărbătorit pe 25 decembrie. Această sărbătoare a fost instituită la o dată mult ulterioară instituirii Sărbătorii Paștilor, care datează din cele mai vechi timpuri cunoscute. Prima mărturie despre o sărbătoare dedicată Nașterii lui Hristos datează din secolul al IV-lea, iar către sfârșitul acestui secol, celebrarea se făcea în două zile diferite: 25 decembrie și 6 ianuarie. În Roma și în Apus, sărbătoarea era ținută, se pare, pe 25 decembrie, în vreme ce, în Răsărit, era ținută pe 6 ianuarie, ca o sărbătoare nu numai a nașterii fizice a lui Hristos, ci și a manifestării Sale în lume, deopotrivă prin naștere și, la începutul lucrării sale pământești, prin botezul Său de mâna lui Ioan Botezătorul și prin prima sa minune din Cana Galileii, unde apa a fost preschimbată în vin.

Spre sfârșitul secolului al IV-lea, creștinii răsăriteni și cei apuseni au luat fiecare cunoștință de obiceiul celorlalți și au căutat să încorporeze ambele sărbători. Acest lucru a fost realizat în feluri diferite. Apusul a ales ziua de 25 decembrie pentru a sărbători nașterea lui Hristos în iesle, iar ziua de 6 ianuarie pentru a sărbători arătarea Sa celor trei înțelepți [magi] (și, de asemenea, în secundar, botezul Său și minunea din Cana Galileii); acest lucru este vizibil chiar și în textul slujbei de după Conciliul Vatican II, unde la antifonul *Magnificat*-ului [Cântarea Maicii Domnului] de la Vecernie se spune: „Sărbătorim această zi împodobită cu trei minuni: astăzi o stea i-a călăuzit pe magi la iesle; astăzi apa a fost preschimbată în vin la nuntă; astăzi în Iordan Hristos S-a arătat pentru a fi botezat de către Ioan, pentru mântuirea noastră; aliluia!"). Răsăritul a urmat probabil practica liturgică de la Ierusalim și din Țara Sfântă – căci multe dintre practicile liturgice răsăritene derivă din practicile ierusalimitene –, unde sărbătorile biblice erau celebrate la locurile sfinte; astfel, ziua de 25 decembrie a fost aleasă pentru a sărbători, la Betleem, nașterea lui Hristos, împreună cu arătarea Sa păstorilor și magilor, iar ziua de 6 ianuarie a fost aleasă pentru a sărbători botezul lui Hristos la râul Iordan (Cana se afla la mare distanță, în Galileea, și de aceea nu a mai fost asociată, probabil, acestor două evenimente).

Următoarea sărbătoare din ciclul hristologic este, așa cum am văzut, praznicul Teofaniei sau Epifaniei: manifestarea lui Hristos în lume. În Răsărit, aceasta înseamnă manifestarea lui Dumnezeu, iar prin aceasta, revelarea Treimii, așa cum spune troparul:

> În Iordan botezându-Te Tu, Doamne, închinarea Treimii s-a arătat; că glasul Părintelui a mărturisit Ție, Fiu iubit pe Tine numindu-Te, și Duhul în chip de porumbel a adeverit întărirea

numindu-Te, și Duhul în chip de porumbel a adeverit întărirea Cuvântului. Cel ce Te-ai arătat, Hristoase Dumnezeule, și lumea ai luminat, slavă Ție.[4]

Mai există și alte sărbători asociate praznicului Nașterii. Bunăvestirea Maicii Domnului este sărbătorită pe 25 martie, cu nouă luni înaintea Crăciunului, iar 40 de zile după acesta, pe 2 februarie, este praznicul Întâmpinării Domnului (în Apus, al Curățirii Fecioarei Maria sau a închinării ei la Templu), care marchează momentul în care Hristos a fost adus la Templu la patruzeci de zile după naștere, conform legilor evreiești. Pe 6 august se sărbătorește praznicul Schimbării la Față a lui Hristos, iar pe 14 septembrie, praznicul Înălțării Sfintei Cruci. Avem, așadar, un ciclu care este format din Înălțarea Sfintei Cruci – Nașterea Domnului – Teofania – Întâmpinarea Domnului la Templu – Bunavestire și un ciclu pascal, format din Duminica Floriilor – Paști – Înălțare și Cincizecime [Rusalii] – și, în sfârșit, Schimbarea la Față.

Există un alt ciclu liturgic asociat cu viața Maicii Domnului. Ciclul nu se inspiră din evenimente menționate în Evangheliile canonice, ci din scrierile apocrife, din așa-numita *Protoevanghelie a lui Iacov* și din istorisiri despre adormirea și ridicarea Maicii Domnului cu trupul la cer. *Protoevanghelia* datează din secolul al II-ea și este o relatare a vieții Fecioarei până la uciderea pruncilor. Este un text încărcat de simboluri. Așa cum am remarcat deja, aici se istorisește că, la Bunavestire, Fecioara țesea firul de purpură si porfirul pentru catapeteasma Templului, catapeteasmă care urma să se rupă în două la Răstignire, sau că Iosif, aflat în căutarea unei moașe, după ce a găsit o peșteră pentru Fecioară și după nașterea lui Hristos, observă că timpul s-a oprit în loc:

---

[4] *An Orthodox Prayer Book*, [*Ceaslov*, p. 412].

> Eu, Iosif, mergeam fără să înaintez nici un pas... Am privit bolta cerului și am văzut-o nemișcată. Am privit spre râu și am văzut cum stăteau iezii cu boturile aplecate, dar fără să bea. Apoi dintr-o dată toate-și reluară mersul lor firesc.[5]

Datorită *Protoevangheliei* avem data de 8 septembrie pentru pomenirea Nașterii Maicii Domnului și data de 21 noiembrie pentru Intrarea sa în Biserică [Templu]. Pomenirea Adormirii, pe 15 august, care provine din istorii apocrife[6], a fost declarată sărbătoare în Imperiul bizantin de către împăratul Mauriciu, la sfârșitul secolului al VI-lea. (Avem, de asemenea, și pomenirea Zămislirii ei, sărbătorită pe 9 decembrie). Acest ciclu marial se împletește cu cel hristologic, prin aceea că Bunavestirea, Crăciunul, Întâmpinarea Domnului, Înălțarea și Cincizecimea sunt sărbători de care este legată și Maica Domnului. Avem, astfel, două cicluri – cel al lui Hristos și cel al Maicii Fecioare – care se îmbină unul în celălalt. Ele constituie împreună cele Douăsprezece Praznice Împărătești – începând, în decursul anului bisericesc, cu sărbătoarea Nașterii Maicii Domnului de pe 8 septembrie și încheind cu sărbătoarea Adormirii ei, ținută pe 15 august – la care se adaugă sărbătoarea Paștilor, „sărbătoare a sărbătorilor".

Există nu numai sărbători, ci și posturi. În timpul săptămânii, fiecare duminică este o sărbătoare a Învierii, iar miercurea și vinerea sunt zile de post, o practică menționată prima dată în *Didahia* (*Did.*, 8, 1). În cursul anului, cele 50 de zile dintre Paști și Cincizecime constituie o lungă perioadă de sărbătoare, iar cele 40 de zile ale Postului Mare, la care se adaugă

---

[5] *Prot.*, 18, 2. Vezi *The Apocryphal Gospels*, texte și traduceri de Bart D. Ehrman și Zlatko Plešu, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 61 [*Protoevanghelia lui Iacob*, în *Evanghelii apocrife*, traducere, studiu introductiv, note și prezentări de Cristian Bădiliță, ed. a 2-a, Polirom, Iași, 1999, p. 42].

[6] Despre aceasta, vezi Stephen J. Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Săptămâna Mare, constituie o lungă perioadă de postire (ușurată în sâmbete și duminici, din cauza sărbătoririi săptămânale a Învierii). Cu toate acestea, în decursul anului au fost fixate și alte perioade de post: 40 de zile înaintea Crăciunului (post numit uneori al Sfântului Filip, căci începe pe 15 noiembrie, zi care urmează Sărbătorii Sfântului Apostol Filip); perioada dintre duminica de după Cincizecime [Rusalii], Duminica Tuturor Sfinților și sărbătoarea Sfinților Petru și Pavel (29 iunie) și, de asemenea, primele 14 zile din august, care preced praznicul Adormirii (15 august). Sărbătorile și posturile conturează anul, oferind perioade de pregătire prin post pentru perioadele în care sărbătorim momentele cheie din istoria mântuirii noastre, continuate în pomenirile mucenicilor și ale tuturor sfinților.

În Anul Bisericesc sunt potrivite, astfel, mai multe cicluri care îi dau acestuia contur și ne permit să ne mișcăm între diversele elemente constitutive ale evenimentelor ce descriu împreună legătura dintre Dumnezeu și om, care a culminat în Întrupare.

Cicluri – cu înțeles sau fără înțeles

Ideea că timpul este ciclic poate fi privită din mai multe perspective. Platon a văzut timpul, *chronos*, ca fiind „o copie mobilă a eternității" (*Timaios*, 37*), vădită în mișcarea circulară a cerului. Mișcarea circulară a dat formă mișcării care caracterizează viața făpturilor finite, concentrând acea mișcare pe nemișcarea care se află la baza realității și se reflectă în inelele reci ale stelelor. Poetul galez Henry Vaughan a surprins ceva din această idee în poemul său „The World" [„Lumea"]:

---

* Citatul a fost preluat din *Timaios*, trad. de Cătălin Partenie, în Platon, *Opere* VII, Editura Științifică, București, 1993, p. 151 [n. tr.].

Am văzut Eternitatea aseară
Ca pe un măreț *Inel* de lumină pură, nesfârșită,
Cu totul rece, pe cât de strălucitoare
Și rotunjoară dedesubt,
Timpul în ore, zile, ani
Purtat de sfere
Mișcat ca o umbră uriașă,
În care lumea
Și tot cortegiul ei zvârlitu-s-au.

Restul acestui poem descrie starea celor care nu pot vedea eternitatea, acest „inel de lumină pură, nesfârșită", ci sunt prinși în cicluri întunecate care îi îndepărtează de lumină: e vorba de omul de stat, de avar, de voluptuos. Căci noțiunea de ciclic este ambiguă: putem folosi imaginea de mișcare ciclică pentru a percepe lipsa de sens sau vârtejul care ne trage în jos, biruindu-ne. T.S. Eliot numea luna aprilie „cea mai crudă dintre luni", căci este luna noilor începuturi, a mugurilor care răsar plini de speranță, o speranță care se va epuiza odată cu venirea iernii. Deschide, astfel, un ciclu al lipsei sensului, un ciclu în care semnele de speranță sunt disprețuite. Acest sentiment al unui ciclu lipsit de sens este foarte puternic; sentimentul că suntem prinși în capcanele unor cercuri care se rotesc, aducându-ne iarăși și iarăși înapoi la același lucru, fără a avansa în nici un fel – toate ne sunt foarte familiare. Ciclurile practicii liturgice bisericești – zilnice, săptămânale, lunare, anuale – sunt căi prin care ciclurile lipsei de sens în care ne regăsim adesea prinși pot fi răscumpărate și pot primi înțeles.

Simbolismul Liturghiei

Cum se întâmplă aceasta? În principal, prin simbolismul de care am vorbit deja, care face legătura dintre temporal și etern și vede lumea materială ca întrupare a celei spirituale. Aceste simboluri pot fi întâlnite în întreaga creație, dar se găsesc concentrate în simbolismul Tainelor și icoanelor pe care

le-am discutat în capitolul precedent, în cultul Bisericii Ortodoxe, în simbolismul locașurilor bisericești, al slujbelor, serviciilor și chiar gesturilor care se petrec în ele, ca și al felului în care toate acestea sunt potrivite în ciclurile slujbelor din zilele și săptămânile Anului Bisericesc și în ciclurile împletite care sunt conținute în acesta. În primele capitole ale lucrării sale *Mistagogia*, Sfântul Maxim Mărturisitorul asamblează structurile care conțin și exprimă înțelesul Bisericii și al celor care se petrec în ea. El începe prin a discuta despre cum Biserica poate fi percepută ca „chip și tip al lui Dumnezeu", prin aceea că imită și reprezintă lucrarea lui Dumnezeu (*energeia*). Aducându-le pe toate la existență, Dumnezeu „le și ține la un loc, adună și circumscrie, și ca providență [*pronoētikōs*] strânge unele în altele și în Sine Însuși cele inteligibile și sensibile". În același mod,

> Sfânta biserică a lui Dumnezeu se va arăta lucrând/activând [*energousa*] față de noi aceleași lucruri cu Dumnezeu ca o icoană pin arhetipul ei. Pentru că, deși renăscuți și recreați de ea prin Duhul: bărbați, femei și copii, sunt mulți și aproape infiniți la număr, divizați și diferind foarte mult între ei prin gen și înfățișare, prin neamuri, limbi, vieți, vârste, socotințe, meserii și destine, caractere și deprinderi, totuși ea le dă și dăruie tuturor în mod egal o singură formă dumnezeiască și un singur nume: faptul de a fi și de a se numi [a-și avea existența și a-și primi numele] plecând de la Hristos, precum și o singură relație, pe cea simplă, fără părți și indivizibilă potrivit credinței; [relație] care nu mai îngăduie să fie cunoscute, chiar dacă există, multele și cu neputință de povestit diferențe care sunt în jurul fiecăruia, aceasta din pricina raportării și convergenței universale a tuturor spre ea, potrivit căreia nimeni nu mai e absolut cu nimic separat prin sine însuși de ce este comun, întrucât toți sunt concrescuți și uniți unii cu alții prin harul și puterea unică, simplă și indivizibilă a credinței – „căci toți, zice [Scriptura], aveau o singură inimă și un singur suflet" [Fapte 4, 32] –, așa cum din diferite membre există și se vede un singur corp, iar acest lucru e vrednic de Hristos, Care este cu adevărat Capul nostru [*cf.* Ef. 4, 15], „în Care, zice dumnezeiescul Apostol [Pavel], nu mai e nici masculin, nici feminin,

nici iudei, nici elin, nici circumcizie, nici barbar, nici scit, nici sclav, nici om liber, ci toate sunt și în toate [Gal. 3, 28] El închizându-le de jur-împrejur în Sine Însuși pe toate prin puterea unică, simplă și infinit înțeleaptă a bunătății..."[7]

Maxim continuă prin a aplica analogia razelor de cerc care converg către centru deopotrivă relației dintre Dumnezeu și creație și celei dintre Biserică și membrii acesteia, concluzionând că, în ambele cazuri se obține o unire care, deși profundă, nu duce la amestecare, ci păstrează integritatea ființelor implicate.

În capitolele următoare, Maxim arată cum unirea diferențelor întâlnită în Biserică este reflectată, de asemenea, în întreaga creație. În primul rând, el sugerează că Biserica poate fi văzută ca o imagine a cosmosului, înțeles ca fiind alcătuit din făpturi vizibile și invizibile. În continuare, Sfântul Maxim se concentrează pe biserică în sens de locaș, mai precis, de clădire împărțită în două: un spațiu „numai pentru preoți și slujitori", adică sanctuarul (în limba greacă, *hierateion*)* și un spațiu pentru „toți credincioșii", numit naos sau navă (*naon*)[8]. Sfântul Părinte găsește că această distincție este reflectată și în alcătuirea cosmosului din două părți separate, una vizibilă și una invizibilă. Aceste două părți sunt strâns legate;

---

[7] *Mistagogia* 1,163-189 (ed. Christian Boudignon, CCSG 69, Brepols, Turnhout, 2011, traducerea mea [în original]) [pp. 207-209; în acest fragment, opțiunile parantetice aparțin traducătorului român].

* În limba română curentă, acest spațiu sau compartiment din bisericile ortodoxe este cunoscut mai ales sub numele de „altar", o denumire preluată de la altarul de jertfă propriu-zis (Sfânta Masă pe care o adăpostește) [n. tr.].

[8] Merită menționat că, atunci când vorbește despre Biserică, mai întâi, Maxim nu folosește niciun termen tehnic pentru laicii sau mirenii nehirotoniți (precum termenul deja încetățenit, *laïkos*, ci se referă la „tot poporul credincios"); în al doilea rând, *naos* desemnează un templu, adică întregul locaș (și este încă folosit cu acest sens), astfel încât distincția se face de fapt între clădirea ca întreg și o anumită parte a ei (și asemenea pentru sensul de comunitate).

de fapt, spune Maxim, biserica nu este propriu-zis divizată pe linia diferențelor dintre cele două părți, ci mai curând a legăturii dintre ele, astfel încât, naosul este

> un sanctuar în potență, sfințit prin raportarea la inițierea în taină [mistagogia] de la capătul său și, iarăși, sanctuarul... [este] un naos în act întrucât îl are pe acesta [naosul] drept început al aceleiași inițieri în taină [mistagogii]...[9]

Tot astfel și în cazul cosmosului, căci

> întreaga lume inteligibilă apare întipărită tainic prin formele ei specifice simbolice în întreaga lume sensibilă, iar întreaga lume sensibilă există în întreaga lume inteligibilă fiind simplificată cognitiv în minte în rațiunile (*logoi*) lucrurilor.[10]

Distincția pe care o găsim în cosmos și în Biserică, care face ca unul să fie imaginea celuilalt, este mai curând o chestiune de legătură decât de separație; este o chestiune de relație, nu de separare. Este vorba de o relație ordonată: lumea văzută arată spre lumea nevăzută; lumea văzută își află sensul în cea nevăzută, iar cea nevăzută își găsește expresia în cea văzută, reflectând astfel legătura strânsă dintre altar și restul bisericii.

Capitolele următoare conturează alte imagini ale Bisericii, precum însăși lumea văzută, așa cum este ea alcătuită din pământ și cer (capitolul 3) și sufletul, alcătuit din suflet și rațiune (capitolul 5). Capitolele 4 și 5 dezvoltă o concepție destul de detaliată a vieții duhovnicești. Discursul se deplasează de la nivelul trupului, care este nivelul luptelor ascetice, unde învățăm înțelepciunea valorilor morale, la nivelul sufletului, care este nivelul contemplării naturale, adică al contemplării rațiunilor (*logoi*-lor) cosmosului, care sunt adunați

---

[9] *Mistagogia* 2, 221-224 (ed. Boudignon, traducerea mea [în original]) [p. 210].

[10] *Mistagogia* 2, 241-244 (ed. Boudignon, traducerea mea [în original]) [p. 210].

în Însuși Logosul, Hristos. În sfârșit, ajungem la nivelul rațiunii, care este nivelul teologii mistice, adică al contemplării lui Dumnezeu Însuși (deşi continuă să folosească imaginea bisericii împărțite în două pentru a interpreta trecerea de la un nivel la altul, Maxim combină, de asemenea, toate cele trei nivelurile într-o imagine a bisericii care este alcătuită din naos, sanctuar [„altar"] și altarul de jertfă, *thusiasterion*. Capitolul 6 prezintă o altă imagine a Bisericii:

> Așa cum prin această viziune contemplativă anagogică spunea [fericitul bătrân, sau *geronta*, căruia Maxim îi atribuie *Mistagogia* sa] că Biserica este un om duhovnicesc, iar omul e o biserică tainică/inițiatică, tot așa spunea și că toată Sfânta Scriptură este luată prin contracție drept un om, având drept trup [corp] Vechiul Testament, iar drept suflet, duh și minte Noul Testament. Și, iarăși, că litera istoriei întregii Sfintei Scripturi, Vechi și noi, e un trup [corp], iar sensul celor scrise și scopul spre care tinde acel sens e un suflet.[11]

Scopul tuturor acestor imagini interconectate pare să fie multiplu. Înseamnă că oricărui lucru care se petrece într-un anumit context îi corespunde un lucru petrecut în alt context, astfel încât sensul tuturor celor petrecute în oricare dintre aceste contexte deopotrivă împrumută de la celelalte și contribuie la ele. Există apoi o interconectare profundă între Biserică, cosmos (înțeles ca înglobând lumea spirituală și materială, ca și pământul și cerul vizibil), viața interioară a persoanei umane și chiar Scripturile însele. Aceasta înseamnă că Biserica și ceea ce se petrece în ea au atât implicații pentru cosmos, cât și implicații care ajung la inima fiecărui creștin și al pelerinajului său personal în vederea unirii cu Dumnezeu; înseamnă, de asemenea, că Biserica, precum Scriptura, este un spațiu în care Dumnezeu Se face cunoscut, iar procesul prin care Se face cunoscut nu este doar, sau nici măcar,

---

[11] *Mistagogia* 6, 507-514 (ed. Boudignon, traducerea mea [în original] [pp. 218-219]).

o chestiune de cunoștință, ci mai curând una de participare în Dumnezeu Însuși prin intermediul lucrărilor sau energiilor Sale.

„S-a plasat pe Sine în ordinea semnelor"[12]; aceste cuvinte ale teologului catolic de la începutul secolului XX, Maurice de la Taille, au fost considerate de David Jones o cheie a modului în care funcționează Tainele*. Ce a făcut Hristos în Taina pascală și continuă să facă în cadrul pomenirii acesteia (*anamnesis*) în Euharistie rezonează în inima fiecărui creștin și în structurile creației, ale cosmosului. Toate acestea sunt invocate în versurile cu care se încheie marele său ciclu poetic, *Anateme*:

> El face
> ceea ce în multe locuri se face;
> ce face altceva,
> face după chipul
> celor ce s-au făcut dintotdeauna.
> Ce altceva a făcut
> Lungit la masa-mpodobită?
> Ce altceva a mai făcut
> Suit pe lemnul axial?[13]

Pe vremea Sfântului Maxim deja, în secolul al VII-lea, clădirea bisericii era concepută ca un cosmos mic, exact precum este omul de către Sfinții Părinți. În secolele ulterioare, această înțelegere a devenit din ce în ce mai evidentă. Locașul bisericesc s-a dezvoltat prin primirea unei cupole centrale, care adăpostește icoana lui Hristos Pantocrator, împăratul tuturor, privind din ceruri către oamenii adunați pe pământ.

---

[12] Maurice de la Taille, SJ, *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*, Sheed & Ward, Londra, 1934), p. 212.

* David Jones a fost un pictor și poet modernist britanic (1895-1974) [n. tr.].

[13] David Jones, *The Anathemata*, ed. a 2-a, Faber & Faber, Londra, 1955, p. 243.

Cerul, cu toate acestea, apare nu numai deasupra, ci și în față, căci sanctuarul – sau altarul –, care este separat de naos printr-o catapeteasmă, reprezintă cerul, așa cum ne reamintim din seria imaginilor maximiene. De-a lungul secolelor, catapeteasma a devenit din ce în ce mai elaborată, astfel încât astăzi iconostasul este constituit din rânduri de icoane, închipuind pe Hristos, pe Maica Domnului și pe sfinți, care, cum s-ar putea spune, privesc la noi de la porțile cerurilor. În altarul propriu-zis există în mod obișnuit o absidă în care este pictată Maica Domnului, căci ea este considerată a fi un Templu viu, în care Dumnezeu a locuit pentru a deveni om și care ni-L arată pe Hristos și ne trage către El.

Reprezentarea cerului, deopotrivă deasupra și înainte, combină, cum s-ar putea spune, sensul timpului ca fiind deopotrivă ciclic și linear. Experiența timpului în Biserică este „o copie mobilă a eternității" – eternitate reprezentată pe cupolă – și, de asemenea, o mișcare din naos către sanctuar, de la pământ la cer, o mișcare care corespunde mișcării lui Dumnezeu către noi prin Întrupare.

O mare parte a simbolurilor prezente în slujbele bisericești scot în evidență toate aceste lucruri. Regăsim mișcarea de la altar la naos – în principal la Intrarea Mică (Vohodul Mic) cu Evanghelia la dumnezeiasca Liturghie sau cu cădelnița la Vecernie și la Intrarea (Vohodul) Mare cu cinstitele daruri. Diaconul, de asemenea, iese din altar pentru a cânta ecteniile, pentru a aduce înaintea lui Dumnezeu cererile credincioșilor din biserică, după care se întoarce în altar. Mișcându-se între altar și naos ca între cer și pământ, diaconul este comparat cu îngerii, iar orarul său desfăcut este înțeles drept simbol al libertății sale[14]. De obicei, când preotul se arată în fața sfintelor uși din centrul iconostasului, o face pentru

[14] Vezi Teodor al Mopsuestiei, *Omilia* 15, 23, în *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, ed. Raymond Tonneau, OP și Robert Devreesse, Studi e Testi, 145, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma, 1949), p. 501.

a binecuvânta: „Pace tuturor!" Urarea de pace a fost un vechi mod de salut al iudeilor, iar salutarea „Shalom" mai poate fi încă auzită astăzi pe străzile Ierusalimului. Cu toate acestea, pentru creștini, aceasta are o semnificație mai precisă, căci este binecuvântarea din Evanghelii a lui Hristos cel Înviat, iar binecuvântarea preotului sau a episcopului, „Pace tuturor" este făcută în amintirea aceleia.

Există și alte aspecte ale slujbelor bisericești care amintesc de Înviere; nu în ultimul rând, de pildă, putem nota citirea de după împărtășanie, în tradiția rusească, a mai multor stihiri [strofe] legate de Înviere, urmate de începutul cântării a noua de la Utrenia Paștilor – „Luminează-te, luminează-te, Noule Ierusalime" și, în încheiere, de stihira „O, Paștile cele mari și preasfințite, Hristoase/ O, înțelepciunea lui Dumnezeu și Cuvântul lui Dumnezeu și Puterea/ Dă-ne nouă mai adevărat să ne împărtășim cu Tine,/ În Ziua cea neînserată a Împărăției Tale." Căci Învierea este indispensabilă, iar prin ea devine posibilă transformarea ciclurilor cauzatoare de moarte ale vieții căzute într-o horă a învierii.

Dansul liturgic

În afara dumnezeieștii Liturghii Euharistice, există trei ocazii când se organizează în biserică un dans, numit ca atare – un dans care constă dintr-o mișcare circulară inversă sau în sens antiorar –, iar aceste ocazii sunt slujbele de botez, nuntă și hirotonie. (În ultimele două cazuri este numit Dansul lui Isaia, căci unul dintre troparele cântate îl invocă pe acest prooroc și citează cuvintele cu care a proorocit Nașterea fecioarelnică [Is. 7, 14]). În cazul slujbelor botezului și nunții, dansul are loc în mijlocul naosului, în jurul cristelniței sau a unei mese aduse în biserică; în cazul hirotoniei, dansul are loc în jurul sfintei mese din altar.

În cartea sa despre semnificația simbolică a ceremoniilor satului grecesc, *Cosmos, Life, and Liturgy in a Greek Orthodox Village*, Juliet du Boulay arată că hora este un dans atât de obișnuit cu ocazia sărbătorilor satului datorită faptului că reflectă mișcarea circulară din slujbele Bisericii, astfel încât obiceiurile sunt împrumutate unul din celălalt. Dansul sătesc pune în legătură preocupările vieții de zi cu zi cu slujbele și ciclurile calendaristice ale Bisericii – în ceremonii și în ciclurile zilei, lunii și anului – oferind sens și vindecare naturii stricăcioase a vieții căzute. Iată ce afirmă Juliet du Boulay:

> Lumea căzută este, așadar, o prezență vie alături de lumea necăzută; există însă sentimentul că se poate realiza oricând o reconectare cu lumea atemporală de dincolo de acest al doilea plan al cosmosului și al timpului, iar acest fapt dă naștere, la rândul său, unei serii de transformări radicale.
>
> Acțiunea prin care se consideră că se realizează reconectarea cu această lume atemporală și transformarea ciclului damnat al lumii căzute a fost descrisă de nenumărate ori în zicătorile sătenilor. Este vorba de îndepărtarea de alegerea păcătoasă și mișcarea către bine, departe de diavol și către Hristos, de la o conștiință căzută la una paradisiacă. În slujbele bisericești, mișcarea poate fi definită ca fiind de la seria necruțătoare formată din cauză și efect, păcat și pedeapsă, putere și supunere, soartă și suferință, care sunt împletite împreună în firul timpului acestei lumi, către posibilitățile timpului prezent, „Astăzi". Căci în acest „Astăzi" veșnic energiile eliberatoare ale lui Hristos cel Înviat și mijlocirea sfinților Bisericii care au fost deja consfințiți de către El îl pot conduce pe cel neputincios, pe cel păcătos sau damnat înapoi în lumea cea dumnezeiască.[15]

„Oricând", „astăzi": este vorba de chiar acest moment – acel „astăzi" al actului liturgic, în care ne găsim prezenți, în

[15] Juliet du Boulay, *Cosmos, Life, and Liturgy in a Greek Orthodox Village*, D. Harvey, Limni, 2009, p. 400.

special la Taina pascală – moartea și Învierea lui Hristos – dar și la toate momentele timpului sacru pe care le sărbătorim pe parcursul anului creștin. Tocmai de aceea, multe dintre cântările marilor sărbători încep cu „astăzi":

- la Intrarea Maicii Domnului: „Astăzi înainte-însemnarea bunăvoinței lui Dumnezeu... În Templul lui Dumnezeu luminat Fecioara se arată...";
- la Crăciun [Nașterea Domnului]: „Fecioara astăzi pe Cel mai presus de ființă naște și pământul peștera, Celui neapropiat, aduce...";
- la Teofanie (Epifanie, [Botezul Domnului]): „Arătatu-Te-ai astăzi lumii... Venit-ai și Te-ai arătat, Lumina cea neapropiată";
- la Bunavestire: „Astăzi este începutul mântuirii noastre și arătarea tainei celei din veac. Fiul lui Dumnezeu, Fiu Fecioarei se face..."[16].

Acest sentiment al unui prezent veșnic, care reflectă nu atât o repunere în scenă a evenimentelor din istoria mântuirii, cât mai ales starea de a fi prezent la aceste evenimente, este exprimat pe parcursul dumnezeieștii Liturghii, în special când se citește Evanghelia – când diaconul citește din *Evangheliar*, simbolizându-l pe Hristos Însuși –, iar noi stăm în biserică și ascultăm cuvintele Mântuitorului. Punctul culminant este atins la Rugăciunea jertfei euharistice sau anaforaua, în care, odată cu invocarea Sfântului Duh, ne găsim în prezența lui Hristos cel Înviat și primim, în Sfintele Daruri, Sfântul și Preacuratul Său Trup și Scumpul Său Sânge. Suntem, astfel, aduși din nou la izvorul vieții, primind „cerești le și înfricoșătoarele Tale Taine... pentru ca să fie celor care se vor împărtăși, spre trezirea *(trezvia)* sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtășirea *(părtășia)* cu Sfântul Tău

[16] *Orthodox Prayer Book*, pp. 101, 102, 103 și 103-104 [*Ceaslov*, pp. 403, 409, 412 și 421].

Duh, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată ori spre osândă."[17]

Doresc să fac un pas înainte în această prezentare a teologiei ortodoxe și să afirm că, dincolo de căile obișnuite de evaluare a adevărului doctrinei ortodoxe – conformitatea cu Sfintele Scripturi, cu mărturiile patristice, cu crezurile, cu dogmele proclamate la Sinoadele Ecumenice ale Bisericii – există și un alt test, mult mai evident: Își au învățăturile noastre corespondent în felul în care ne rugăm în dumnezeiasca Liturghie? Este un test simplu, dar imediat: căci doctrina Treimii, a Întrupării, a păcatului omenesc și nevoii noastre de mântuire, a triumfului Crucii și harului Învierii, a iertării și pocăinței, a iubirii și îndumnezeirii, a mijlocirii sfinților și în special a Maicii Domnului – toate acestea sunt prezente în rugăciunile oferite la Liturghie, prezente nu numai ca doctrine, ci ca adevăruri care exprimă taina la care participăm prin rugăciunea Bisericii, în inima căreia se află dumnezeiasca Liturghie.

---

[17] *The Divine Liturgy of our Father among the Saints John Chrysostom*, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 38-39 [*Liturghier*, pp. 182 și 177; opțiunile parantetice aparțin ediției în limba română].

Capitolul al IX-lea

Unde ne ducem? Lucrurile de pe urmă şi viaţa veşnică[1]

„Şi iarăşi va să vină cu slavă să judece viii şi morţii, a Cărui împărăţie nu va avea sfârşit"; „aştept învierea morţilor. Şi viaţa veacului ce va să vie". În pofida faptului că, în doctrina „lucrurilor de pe urmă", *ta eschata*, întreaga învăţătură creştină – creaţia, Întruparea, Învierea şi îndumnezeirea – îşi află împlinirea, numai puţine aspecte ale eshatologiei sunt clar definite în formulările Bisericii Ortodoxe, aproape totul rezumându-se practic la conţinutul celor două sentinţe ale Crezului Niceean. Cu toate acestea, nu se poate spune nicidecum că învăţăturile ortodoxe despre viaţa de apoi ar fi caracterizate de un agnosticism rece, ori că receptarea dimensiunii eshatologice ar fi absentă. Mai curând, aceste credinţe sunt exprimate în bogata viaţa liturgică a Bisericii Ortodoxe, care se hrăneşte cu speranţele şi aspiraţiile Sfintelor Scripturi şi, dacă ne referim în special la lucrurile de pe urmă, cu trăirile şi înţelegerea sfinţilor, aflate mai ales în vieţile şi scrierile lor. În centrul tuturor acestora – trăirea liturgică, Scripturile interpretate ortodox şi vieţile şi experienţele transfigurate ale sfinţilor – se află Învierea lui Hristos, izvorul suprem al nădejdii creştine.

---

[1] Majoritatea materialului cuprins în acest capitol poate fi găsit în articolul meu „Eastern Orthodox Eschatology", în *The Oxford Handbook of Eschatology*, Jerry L. Walls (ed.); Oxford University Press, Oxford şi New York, 2008, pp. 233-247.

Rolul liturgicului și al vieților de sfinți în conturarea convingerilor ortodoxe cu privire la eshatologie poate fi discutat în termeni asemănători cazului cinstirii Preabinecuvântatei Fecioare Maria, Maica lui Dumnezeu. Acolo, de asemenea, materialul dogmatic este limitat și, în mare măsură, obținut pe cale indirectă, iar cinstirea Maicii Domnului s-a dezvoltat datorită rolului ei în întreg ciclul liturgic, ca și al sărbătorilor liturgice dedicate, care au fost inspirate, așa cum am văzut, de istorisirile pline de fantezie despre viața ei, cuprinse în literatura apocrifă: echivalentă, în acest caz, cu hagiografia. În ambele situații, au apărut aceleași dificultăți: tentația de a defini (care a caracterizat, probabil, mai curând Apusul) și, nu întotdeauna diferită de aceasta, cea de a interpreta prea literal exuberanța fantezistă a textelor apocrife și hagiografice.

Părintele Serghei Bulgakov, în secțiunea dedicată eshatologiei din ultimul volum al marii sale trilogii, *Despre Înțelepciunea divină și divino-umanitate,* identifică aceste pericole ca fiind „raționalismul" și „antropomorfismul". Raționalismul, remarcă el, este adesea „antropomorfism gândit", supunând canoanelor familiare rațiunii umane taine care se află dincolo de experiența noastră căzută cu privire la spațiu și timp, în vreme ce antropomorfismul tinde să împiedice eshatologia de la „a fi ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie, ontologie și antropologie revelată în destinul final al omului. Afirmarea ontologică a problemei este înlocuită de una juridică, iar tainele iubirii lui Dumnezeu sunt măsurate după codul penal"[2].

Cu privire la eshatologia individuală (cu alte cuvinte, la soarta și starea persoanei după moarte), există, în plus, pericolul antropomorfismului în a vedea viața de dincolo ca o prelugire după moarte a vieții sufletului, imaginată în

[2] Sergius Bulgakov, *The Bride of the Lamb,* trad. de Boris Jakim; Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2002, p. 382; pentru discuția la care facem referire, vezi pp. 381-382.

termeni practic identici cu această viață (adică în termenii unei existențe marcate în spațiu și timp), riscând, de aceea, ca doctrina creștină să fie redusă la mitologie.

Centrul nădejdii creștine este, astfel, Învierea lui Hristos. Experiența creștină a acesteia își află expresia supremă în participarea la Taina pascală a morții și Învierii lui Hristos prin celebrarea Sfintei Euharistii, a Dumnezeiești Liturghii.

Euharistia ca eshatologie

De la originile sale, Euharistia a avut o dimensiune eshatologică[3]. La Cina cea de Taină, după ce le-a dat apostolilor vinul ca „sânge al legământului", Domnul a zis „Vă spun vouă că nu voi mai bea de acum din acest rod al viței până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, întru împărăția Tatălui Meu" (Mt. 26, 29). Făcând ceea ce Hristos le-a cerut ucenicilor Săi, Biserica vestește „moartea Domnului, până când va veni" (I Cor. 11, 26). Astfel, Euharistia este săvârșită ca o anticipare a praznicului împărătesc, care va avea loc după cea de a doua venire a lui Hristos. Adunându-se împreună, primii creștini așteptau cu nerăbdare venirea împărăției; celebrând Euharistia împreună, se știau cu toții a fi în anticamera împărăției. În *Didahia*, creștinii erau îndemnați să se roage astfel: „După cum această pâine frântă era împrăștiată pe munți și fiind adunată a ajuns una, tot așa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în împărăția Ta. Că a Ta este slava și iubirea, prin Iisus Hristos în veci" (*Didahia*, 9, 4; [p. 29]).

---

[3] Vezi Metropolitan John [Zizioulas] of Pergamon, „The Eucharist and the Kingdom of God", în *Sourozh* 58 (November 1994), pp. 1-12; 59 (February 1995), pp. 22-38; 60 (May 1995), pp. 32-46 (trad. din originalul grecesc în limba engleză de Elizabeth Theokritoff). [În limba română, pentru considerații asemănătoare, vezi volumul Ioannis Zizioulas, *Creația ca Euharistie*, trad. de Caliopie Papacioc, Editura Bizantină, București, 1999, în special pp. 23-24; n.tr.].

Această dimensiune eshatologică a fost păstrată în Liturghia ortodoxă, care începe cu proclamarea „Binecuvântată este împărăția Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin"; la Intrarea Mare, sunt adresate Domnului rugăciuni pentru ca toți cei prezenți să fie „pomeniți în împărăția Lui"; înainte ca Cinstitele Daruri să fie scoase pentru Împărtășire, se rostește Rugăciunea Domnească, conținând cererea „Vie împărăția Ta"; în sfârșit, imediat înainte de cuminecare, una dintre rugăciuni se încheie cu fraza „ci ca tâlharul mărturisindu-mă strig Ție: Pomenește-mă, Doamne, în împărăția Ta". Această pomenire repetată a împărăției păstrează dimensiunea eshatologică a Euharistiei; în Liturghie, atunci când ne împărtășim cu Sfântul Trup și Scumpul Sânge, ne situăm în anticamera împărăției, participând deja cu anticipație la praznicul împărătesc.

Dimensiunea eshatologică este subliniată și în alte moduri. Sfântul Maxim Mărturisitorul, în comentariul său la Dumnezeiasca Liturghie, *Mystagogia,* consideră că intrarea episcopului în biserică (cu care începea pe atunci Euharistia) simbolizează venirea lui Hristos în lume la Întrupare. Scopul imediat al Întrupării, de a reconcila cerul și pământul, este simbolizat prin citirile și ritualul care le acompaniază, iar după vestirea Evangheliei, episcopul coboară de pe tronul său pentru a simboliza cea de-a doua venire a lui Hristos. Toate cele care urmează – recitarea Crezului, oferirea pâinii și a vinului, sfințirea și Împărtășania – au loc, simbolic, după cea de a doua venire a lui Hristos. Acest fapt este confirmat de rugăciunea anamnezei în care se face pomenire „de această poruncă mântuitoare şi de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de mormânt, de învierea cea de a treia zi, de înălțarea la ceruri, de şederea cea de-a dreapta, şi de cea de a doua slăvită iarăşi venire"[4]. În adâncul tainei pascale,

[4] *The Divine Liturgy of our Father among the Saints St John Chrysostom,* Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 33 [*Liturghier,* EIBMBOR, București, 2012, p. 174].

Biserica se află dincolo de timp și privește înapoi, am putea spune, la cea de a doua venire, deși se roagă, în același timp, să „vie împărăția Ta"!

Această orientare eshatologică a liturghiei se revarsă în rugăciunea zilnică a credinciosului ortodox, căruia i se cere în continuare să urmeze obiceiul Bisericii vechi de a se ruga cu fața către răsărit și stând în picioare, mai ales duminica. Sfântul Vasile cel Mare explică acest obicei în felul următor:

> Pentru acest motiv noi toți privim spre răsărit în timpul rugăciunilor... (în felul acesta) căutăm spre vechea patrie, spre paradisul pe care l-a sădit Dumnezeu în Eden, (care se afla) la răsărit. Facem rugăciuni stând în picioare, în zi de duminică... (Facem aceasta) nu numai pentru a ne reaminti prin această poziție, în ziua învierii, de harul care ni s-a dat – de faptul că am înviat împreună cu Hristos și trebuie să privim către cele de sus – ci și pentru că (această zi) pare să fie chipul veacului următor... Această zi este una și în același timp a opta și (simbolizează) pe acea cu adevărat una și a opta zi... starea care care se va arăta după acest timp, ziua cea fără de sfârșit, care nu cunoaște seară nici a doua zi, acel veac netrecător...[5]

Sfântul Ioan Damaschinul recapitulează această tradiție, adăugând că

> Dar și Domnul, când a fost răstignit, privea spre apus și așa ne închinăm, uitându-ne la el. Iar când S-a înălțat, a pornit spre răsărit și astfel I s-au închinat apostolii și El va veni tot așa în chipul în care L-au văzut mergând la cer... Așteptându-L deci pe El, ne închinăm spre răsărit.[6]

---

[5] *On the Holy Spirit*, 27, 66, traducerea noastră [în limba engleză, în original]. *Cf.* St Basil the Great, *On the Holy Spirit*, trad. de Stephen Hildebrand, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, NY, 2011), p. 106 [pp. 80-81].

[6] *Expunere a credinței ortodoxe*, 85, traducerea noastră [în limba engleză, în original]. *Cf. Die Schriften des Johannes von Damaskos*, ed. B. Kotter, OSB, Patristische Texte und Studien, 12, W. de Gruyter, Berlin & New York, 1973), pp. 190-191 [4, 12, p. 162].

Această orientare eshatologică a rugăciunii și slujbelor ortodoxe are mai multe consecințe pentru unele considerații mai generale asupra eshatologiei. „Lucrurile de pe urmă" nu sunt evenimente viitoare îndepărtate, ci evenimente făcute prezente în Hristos cel Înviat, iar în acel Hristos Înviat granițele dintre moarte și viață au fost stricate, precum a fost și separația implicită în experiența noastră spațiu și timp. Așa cum spune Alexander Schmemann, „Creștinismul nu este împăcare cu moartea. El este revelarea morții, și el revelează moartea întrucât este revelarea Vieții. Hristos este această Viață. Și pentru că Hristos este Viață, creștinismul vădește moarte a fi ceea ce este, și anume dușmanul care trebuie distrus, și nu un «mister» care trebuie explicat"[7]. Aceasta înseamnă, de asemenea, că, în cadrul comunității creștine, distincția dintre cei vii și cei adormiți este ștearsă; comuniunea în Hristos cel Înviat transcende separația pe care moartea o creează, între cei vii și cei adormiți.

Eshatologia universală

Biserica Ortodoxă trăiește cu speranța venirii din nou a lui Hristos în slavă, așa cum o afirmă Crezul, și a tuturor celor care sunt legate de cea de a doua venire: Judecata de Apoi, învierea morților, transfigurarea cosmosului. Toate acestea sunt determinate de viața trăită în anticamera împărăției, pregustată în celebrarea euharistică. Această așteptare eshatologică, așa cum am văzut, are implicații asupra naturii Bisericii creștine, adunată împreună ca Biserică pentru a săvârși Euharistia ca anticipare a praznicului împărătesc.

---

[7] Alexander Schmemann, *The World as Sacrament*, Holt, Rinehart & Winston, Londra, 1966, p. 124 [Preotul Profesor Alexander Schmemann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, trad. Aurel Jivi, EIBMBOR, București, 2001, p. 123].

În primul rând, aceasta înseamnă că viața fiecărui creștin își găsește expresia și semnificația în comuniunea Bisericii, iar această comuniune hrănește și se îngrijește de viața fiecărui creștin. Așa cum spune Homiakov, într-un pasaj citat deja în Capitolul al VI-lea (deși într-o traducere diferită*): „Noi știm că atunci când cineva cade, el cade singur, dar de mântuit nimeni nu se mântuiește singur. Cel ce se mântuiește se mântuiește în Biserică, ca membru al ei, și în unitate cu toți ceilalți membri ai ei. Dacă cineva crede, el este în comuniunea credinței; dacă iubește cineva, el este în comuniunea iubirii; dacă se roagă, este în comuniunea rugăciunii."[8] Această convingere are implicații deopotrivă pentru Judecata de Apoi însăși și pentru viața pe care o trăim în așteptarea venirii împărăției. Pentru a anticipa ce va fi spus mai departe cu privire la eshatologia individuală, ea explică distincția trasată între eshatologia particulară a individului, la momentul morții, și Judecata de Apoi universală cu venirea lui Hristos, *parousia*, la sfârșitul veacurilor. Așa cum spunea părintele Dumitru Stăniloae, Judecata de Apoi se adaugă judecății particulare, căci

> trebuie să admitem că fericirea sau nefericirea deplină a fiecăruia atârnă în mod organic de sfârșitul lumii și al activității întregii omeniri în ea, deci și de rezultatele acestei activități, care va fi în ceea ce are bun eternizat în Împărăția cerurilor, iar în ceea ce are rău, în iad.[9]

De aceea, așa cum afirmă anaforaua, jertfa euharistică este oferită, în primul rând, pentru Maica Domnului și sfinți,

---

* În limba engleză [n. tr.].

[8] A.S. Khomiakov, *op. cit.*, p. 38 [p. 45].

[9] Pr. Dumitru Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik* III, trad. de Hermann Pitters; Ökumenische Theologie, 16; Benziger, Solothurn and Düsseldorf, 1995, p. 292 [*Teologia dogmatică ortodoxă*, ed. a 2-a, EIBMBOR, București, 1997, vol. 3, pp. 236-237].

căci fericirea lor nu va fi deplină până la încheierea vieții întregii omeniri la Judecata de Apoi.

Comuniunea spirituală inerentă a oamenilor are implicații asupra vieții trăite în așteptarea celei de-a doua veniri. Căci, în vreme ce venirea împărăției cu *parousia* lui Hristos este dincolo de orice așteptare sau pregătire omenească, poate fi afirmată totuși, pentru a-l cita din nou pe părintele Stăniloae, „o profundă și misterioasă solidaritate a lui Hristos cu întreaga desfășurare a vieții omenești de pe pământ"[10]. Există o paralelă la aceasta în Euharistie: Sfintele Daruri sunt daruri, nu ceva pe care am putea vreodată să îl cerem sau să îl merităm și totuși, pentru a le primi cu adevărat și a trăi folosindu-ne de puterea lor în viețile noastre i se cere fiecărui creștin un angajament ascetic, un angajament de a lupta împotriva celor din viața noastră care sunt opuse lui Hristos și de a se îngriji de cele care promovează iubirea. Sfântul Ioan Gură de Aur observă că „însuşi harul, cu toate că e har, mântuieşte numai pe cei ce voiesc, iar nu şi pe cei ce nu voiesc şi-l disprețuiesc, pe cei ce i se luptă împotrivă şi i se opun necontenit"[11].

Mai mult, dincolo de cerințele morale și ascetice, viața trăită în așteptarea venirii împărăției are implicații politice, de a promova valorile împărăției în societățile în care trăim „între vremuri", sau, cel puțin, de a încerca construirea unei societăți în care valorile împărăției pot fi înțelese. Aceasta ar însemna, în mod special, a lupta împotriva unei culturi a morții și a vieții dispensabile, care își limitează arbitrar înțelegerea sensului „vieții omenești" la o „normă" simplistă,

---

[10] Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik* III, p. 296 [ed. rom., vol. 3, p. 239].

[11] John Chrysostom, *Homily on Romans* 18 [*Omilia* 18], ed. F. Field, J. H. Parker, Oxford, 1849, p. 320 [Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, trad. de P.S. Teodosie Atanasiu, revizuită și îngrijită de Cezar Păvălașcu și Cristian Untea, Editura Christiana, București, 2005, pp. 362-363].

prin excluderea celor cu afecțiuni și handicap, celor care nu s-au format pe deplin și a celor a căror putere a slăbit. Va însemna, de asemenea, opoziția față de formele de societate care rănesc conceptul de comuniune spirituală inerentă a oamenilor prin favorizarea unei părți a societății față de celelalte, fie că privilegiul este bazat pe avere, naștere, rasă sau ocupație. După cum spunea Berdiaev, „principiul fundamental al eticii poate fi formulat în felul următor: acționează astfel încât să biruiești moartea și afirmă peste tot, în tot ceea ce faci și în relație cu toate, viața veșnică și nemuritoare"[12].

Un termen central în concepția creștină privind împărăția viitoare este noțiunea de *slavă*: Hristos va veni în slavă, trupurile celor fericiți vor fi slăvite, întreg cosmosul, chiar, va fi transfigurat în slavă. Mai multe interpretări ale acestui termen pot fi găsite la teologii ortodocși. Pentru părintele Serghei Bulgakov, cea de a doua venire se află în contrast cu prima venire a lui Hristos, în care Acesta S-a deșertat pe Sine de slava divină și a luat chipul robului (Filip. 2, 7): este o manifestare în slavă, în opoziție cu prima sa venire în *kenosis*, deșertare de Sine. El vede o paralelă la aceasta în perioada dintre Cincizecime și cea de a doua venire – perioada „dintre vremuri" – unde găsim o *kenosis* a Duhului Sfânt, căci Duhul lucrează în Biserică și în lume în chip ascuns – o taină care va fi descoperită la cea de a doua venire. Duhul nu este tăinuit numai în Biserică și în societatea umană, ci în toată lumea naturală:

> Chenoza Sfântului Duh Care s-a coborât în lume constă dintr-o limitare a darurilor Sale... Lumea naturală își păstrează neschimbabilitatea în calitatea sa de creație; ea rămâne în starea sa nerealizată și neterminată. Plenitudinea realizării sale, transparența pentru Duhul, apariția sa în slavă,

[12] Nicolas Berdyaev, *The Destiny of Man*, trad. de Natalie Duddington, Centenary Press, Londra 1945 (ed. 1, 1937), p. 253.

> sau slăvirea, sunt evenimente care nu s-au împlinit încă. Această slăvire nu depinde de o nouă venire a Duhului, de vreme ce Duhul se află deja în lume, ci de plenitudinea acțiunii sale. Această plenitudine este transfigurarea lumii în legătură cu parousia; este cerul nou și pământul nou la care vine Hristos. În Scripturi, *parousia* este acompaniată de incendierea lumii, de distrugerea lumii, urmată de transfigurarea ei, dar aceasta nu înseamnă o succesiune sau coincidență în timp a două evenimente paralele. Este vorba de unul și același eveniment: venirea lui Hristos în slavă și revelarea slavei în lume corespund acțiunii Duhului Sfânt... Limbile de foc ale Cincizecimii devin flacăra care incendiază și care nu consumă lumea, ci o transmută. Această imagine reprezintă o hieroglifă a Cincizecimii cosmice. Dacă parousia este cea de a doua venire a lui Hristos în lume, de data aceasta în slavă, ea este, de asemenea, noua revelație a Sfântului Duh, a slavei lui Dumnezeu, peste Hristos și în lume. Nu este o nouă venire a Sfântul Duh, căci, după ce vine la Cincizecime, Sfântul Duh nu părăsește lumea ci este, s-ar putea spune, tăinuit în lume.[13]

Transfigurarea lumii la cea de a doua venire pune sfârșit suspinelor și durerilor creației (Rom. 8, 22); transfigurat de slavă, cosmosul se va arăta în *frumusețea* sa, o frumusețe care va cuprinde deopotrivă persoane și lucruri. Ca să îl citățm iarăși pe părintele Stăniloae,

> Fața luminoasă a lui Hristos va lumina pe toți și pe toate. Lucrurile nu vor mai apărea ca independente de persoane, ci ca un conținut comun al lor, ca un mediu de manifestare a iubirii lui Hristos și a persoanelor îngerești și omenești într-un pan-personalism al comuniunii desărvârșite.[14]

Cu îndrăzneală, Berdiaev își afirmă punctul de vedere astfel:

---

[13] Bulgakov, *Bride*, p. 400.

[14] Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik* III, p. 323 [p. 263].

> Raiul se întinde dincolo de bine și de rău și de aceea nu este exclusiv împărăția „binelui", în sensul pe care i-l acordăm termenului. Ne apropiem mai mult de el dacă îl concepem ca frumusețe. Transfigurarea și regenerarea lumii este frumusețe, și nu bunătate. Raiul este theosis, îndumnezeirea naturii...[15]

și

> Mântuirea mea nu este legată numai cu cea a celorlalți oameni, ci și cu cea a animalelor, a plantelor, a mineralelor, a fiecărui fir de iarbă – toate trebuie să fie transfigurate și aduse în împărăția lui Dumnezeu.[16]

La Judecata de Apoi și transfigurarea lumii, cea „în care întreaga creație se veselește", Binecuvântata Fecioară, are un rol special de jucat. Datorită adormirii și înălțării sale, Maica Domnului a anticipat învierea morților și totuși, așa cum este vestit în troparul praznicului Adormirii ei, „întru adormire, lumea nu o ai părăsit... mutatu-te-ai la viață, fiind Maica vieții"[17]. Astfel, la cea de-a doua venire și judecată, Maica Domnului apare împreună cu Fiul ei (precum putem vedea în icoane ale Judecății de Apoi), dar nu pentru a fi judecată, ci pentru a pleda pentru păcătoși. De fapt, speculează Bulgakov, ea *anticipează* cea de a doua venire a Fiului ei în aparițiile ei către sfinți, aparții care au avut adesea un caracter explicit eshatologic (astfel de manifestări nu au fost limitate la lumea ortodoxă, conform mărturiilor de la Lourdes și Fatima)[18].

---

[15] Berdyaev, *Destiny*, p. 287.

[16] *Ibidem*, p. 294.

[17] *An Orthodox Prayer Book*, trad. Arhim. Ephrem Lash, St Alban & St Sergius, Milton under Wychwood, 2009), p. 105. [În limba română, troparul poate fi găsit în mai multe cărți de cult, inclusiv în cadrul Sinaxarului de la sfârșitul Ceaslovului; vezi, e.g., *Ceaslov*, Iași, 1990, p. 437].

[18] Bulgakov, *Bride*, pp. 409-415.

Eshatologia particulară

„Eshatologia particulară" se ocupă cu soarta personală după moarte și, în special, între moartea persoanei și Judecata de Apoi. Concepția ortodoxă despre aceasta este bazată pe riturile liturgice care însoțesc și urmează morții unui creștin, întărită de înțelegerea teologică a celor care se petrec la judecată și un sens al comuniunii celor vii și a celor adormiți în Hristos cel Înviat; la toate acestea se adaugă tradițiile populare exprimate mai ales în viețile și experiențele sfinților.

Ortodocșii au o slujbă – în esență, o formă prescurtată a slujbei de înmormântare – numită de greci „trisaghion pentru cei adormiți", iar de ruși, „panihida", care este celebrată în zilele a treia, a noua și a patruzecea după moartea celui plecat dintre noi. Acea pomenire *post mortem* întreită își are rădăcina în comemorarea din Antichitate a celor plecați, cu tânguire și o masă comună în zilele a treia, a noua și a treizecea, caracteristică lumii mediteraneene (după Liturghierul latin de dinaintea Conciliului Vatican II, mesele funebre trebuiau să fie celebrate în zilele a treia, a noua și a treizecea)[19]. Această slujbă este, de asemenea, celebrată anual atunci când se comemorează moartea. Ea este constituită din rugăciuni pentru cel adormit, binecuvântarea colivei (*kollyva*, un fel de tort făcut din grâu fiert) și o tânguire pentru cel adormit – în lumina învierii, însă, „făcând tânguire de îngropare cântarea: Aliluia, Aliluia, Aliluia", așa cum citim într-un icos[20]. Rugăciunile pentru cei adormiți aduc cereri repetate pentru „ca Domnul Dumnezeu să așeze sufletele lor unde drepții se odihnesc" și să-i țină „întru viața cea fericită, care este

---

[19] Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1974, pp. 31-35.

[20] *Orthodox Prayer Book*, p. 84 [*Molitfelnic*, p. 225; în această ediție românească, „Aliluia" apare numai o dată].

la Tine, Iubitorule de oameni"[21]. Aceste slujbe permit celor rămași în urmă să dea expresie dragostei și grijii lor pentru cei adormiți și să-i încredințeze pe aceștia în mâinile lui Dumnezeu Creatorul, având nădejde datorită credinței în Învierea lui Hristos.

Perioada de patruzeci de zile după moarte, punctată de zilele a treia și a noua, este înțeleasă ca descriind – într-o formă narativă, s-ar putea spune – cele cu referire la moarte și trecerea la o perioadă de așteptare a Judecății de Apoi. Primele trei zile sunt cele în care sufletul se obișnuiește cu separarea de trup, o separare mai mult sau mai puțin dificilă, în funcție de gradul în care sufletul a fost lipit de preocupările trupești și pământești.

Următoarele șase zile constituie perioada în care sufletul este judecat cu referire la virtuțile și viciile pe care le-a avut în viața pământească. Această perioadă este prezentată ca o trecere prin „vămi" sau *telonia*, la care sunt angajați, cum am putea spune, un înger și un diavol care decid între ei soarta sufletului. În forma sa mai elaborată – în *Viața* lui Vasile cel Nou (sec. X), alcătuită de fiica sa duhovnicească, Fericita Teodora – există 20 astfel de vămi, la care sufletul este examinat în ceea ce privește cuvintele deșarte, minciunile, calomnia, lăcomia, lenevia, furtul, avariția, camăta, nedreptatea, invidia, mândria, mânia, ranchiuna, uciderea, vrăjitoria, curvia, preacurvia, sodomia, erezia și, în sfârșit, nemilostivirea și împietrirea inimii[22]. În timpul acestei treceri, sufletul este sprijinit împotriva luptei demonilor nu numai de către îngerii vămilor, ci și de îngerul său păzitor, de rugăciunile sfinților și ale celor care trăiesc pe pământ.

---

[21] *Liturgy of St John Chrysostom*, pp. 89, 88 [*Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, în *Liturghier*, p. 152; *Molitfelnic*, p. 203].

[22] *Cf.* Jean-Claude Larchet, *La vie après la mort selon la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 2001, pp. 109-119 [Jean-Claude Larchet, *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte*, trad. de Marinela Bojin, Editura Sophia, București, 2006; vezi pp. 98-147].

Trecerea vămilor ilustrează în culori vii ceea ce se cere cuiva pentru a se muta de la păcatul și ispitele aceste lumi, în prezența sfântă a lui Dumnezeu.

Din ziua a noua până la a patruzecea, sufletul este prezentat celeilalte lumi și vizitează deopotrivă locașurile cerești, cât și adâncurile iadului, însă chiar și versiunile populare sunt extrem de reținute în detalierea tuturor acestora. În a patruzecea zi, sufletul participă la judecata particulară și apoi îi este atribuită o stare intermediară, o stare de așteptare în paradis sau în infern, provizorie în comparație cu raiul și iadul, aflată în așteptarea deciziilor Judecății de Apoi. În ceea ce privește natura acestei stări intermediare, teologia ortodoxă și chiar și credințele populare sunt, din nou, reținute, deși ideea că în această stare intermediară sufletul doarme un somn inconștient este dificil de susținut, iar orice fel de idee că sufletul va trăi întrupări ulterioare în trecerea sa către Judecata de Apoi (ideea reîncarnării, sau, mai bine spus, a metempsihozei), cu toate că era foarte populară în cultura greco-romană care a primit la început creștinismul, este respinsă ferm. Problema judecății particulare și a distincției față de Judecata de Apoi este o chestiune asupra căreia Sfinții Părinți ai Bisericii nu vorbesc la unison, dar prevalează opinia care susține o distincție între acestea[23].

Chiar dacă această istorisire relativ detaliată a soartei sufletului după moarte este acceptată adesea în sens aproape literal de credincioșii ortodocși, și nu numai la un nivel popular[24], nu a fost niciodată definită formal și își extrage autoritatea nu atât din Părinții Bisericii, cât din credințele

---

[23] *Cf.* Larchet, *La vie*, 146-148 [pp. 153-159].

[24] *Cf.* Nikolaos P. Vassiliadis, *The Mystery of Death*, traducere [în limba engleză] de Fr Peter A. Chamberas, The Orthodox Brotherhood of Theologians, Atena, 1993); Archimandrite Seraphim Rose, *The Soul after Death*, St Herman of Alaska Brotherhood, Platina, 1995; ed.1, 1980 [Ieromonah Serafim Rose, *Sufletul după moarte*, trad. de Grația Lungu-Constantineanu, Editura Tehnopress, 2003]; și, cu oarecare echivocitate, Larchet, *La vie*.

populare, susținute de practicile liturgice. Esența celor sugerate în slujbele pentru cei adormiți poate, cu toate acestea, să se revendice ca fiind în acord cu credința ortodoxă normativă: că cei adormiți sunt susținuți de rugăciunile creștinilor, că legătura dintre cei vii și cei adormiți nu a fost ruptă de moarte, că există pentru cei din urmă nădejdea unui „loc luminat, loc cu verdeață, loc de odihnă, de unde a fugit toată durerea, întristarea și suspinarea". Detaliile istorisirii trecerii sufletului, de exemplu vămile, nu sunt totuși menționate în aceste slujbe, deși sunt prezente ideea că moartea implică o judecată și ideea inevitabilei realizări a modului în care ne-am dus viața.

Succesiunea slujbelor – de la slujba pentru creștinul muribund, până la pomenirea de patruzeci de zile, iar apoi anual – servește, de asemenea, unui scop pastoral, sprijinindu-i pe cei îndoliați să poată trece mai ușor peste sentimentul provocat de pierdere și să nu se simtă neajutorați. Dimensiunea desfășurării în timp a slujbelor ar putea avea o legătură mai strânsă cu timpul perioadei de doliu și pomenire decât cu observarea drumului celui plecat dintre noi către o stare de după moarte despre care puține lucruri ne-au fost descoperire, cu excepția dragostei certe a lui Dumnezeu și a biruinței lui Hristos asupra morții prin Învierea Sa.

Dileme eshatologice

Am întâlnit deja diverse probleme, de care ne vom ocupa aici mai în detaliu. Astfel de probleme i-au preocupat pe creștini din cele mai vechi timpuri, dar, în vreme ce în Apus au fost găsite în cele din urmă soluții, care au fost, în general, acceptate, în Răsărit întrebările au rămas și rămân fără răspuns sau cel puțin continuă să fie discutate. O mare parte a dezbaterii are legătură cu moștenirea marelui teolog alexandrin din secolul al III-lea, Origen, căruia i-au fost atribuite

erori în concepțiile sale deopotrivă cu privire la începuturi (creația și căderea) și la cele de pe urmă; pentru acestea, el a fost condamnat. În această secțiune vom lua în considerare patru chestiuni: (1) conceptul osândă veșnică și, în legătură cu aceasta, natura judecății; (2) chestiunea purgatoriului; (3) natura trupului înviat; și, la urmă, (4) chestiunea mântuirii universale sau restaurarea de apoi a tuturor (*apokatastasis pantôn*).

Noțiunea de osândă veșnică și natura judecății

Problema osândirii veșnice înseamnă în esență a încerca să reconciliezi o astfel de noțiune cu credința în Dumnezeu care „este iubire" (I In 4, 16): ce sens are să spui că Dumnezeu este iubire și totuși a creat ființe care urmează să fie condamnate la chin veșnic? Noțiunea pare a fi afirmată clar în Scripturi, inclusiv în câteva dintre afirmațiile Mântuitorului din Evanghelii (*e.g.*, Mt. 22, 30; 41; 46). În mare parte, în Răsărit, ca și în Apus, a existat o serioasă reținere de a slăbi puterea cuvintelor despre damnarea veșnică atribuite lui Hristos. Problema, mai curând, a constat în răspunsul la întrebarea: cum să le înțelegem?

Una dintre modalitățile de abordare a chestiunii se concentrează pe natura judecății, folosindu-se de ambivalența care poate fi găsită în afirmațiile din Evanghelia a patra despre judecata lui Hristos, Fiul Omului, despre care se spune deopotrivă că a venit în lume pentru a judeca (In 9, 39) și că nu a venit în lume pentru a judeca lumea (In 3, 17) și, tot astfel, „Eu nu judec pe nimeni. Și chiar dacă Eu judec, judecata Mea este adevărată" (In 8, 15-16). Judecata „adevărată" este probabil o judecată care nu este arbitrară, ci este specifică fiecărui caz în parte.

În acești termeni a fost interpretată judecata de către o tradiție influentă în teologia ortodoxă. Starea ultimă a oamenilor, după Judecata de Apoi, este aceea de a vedea slava

iubirii divine. Pentru aceia a căror dorință cea mai profundă este a năzui după Dumnezeu, aceasta va însemna împlinirea absolută, fericirea absolută, dar pentru aceia a căror dorință cea mai profundă este a I se opune lui Dumnezeu – aceia care strigă, împreună cu Satana lui Milton, „răul mi-este de-acum bine" – năzuința lor cea mai profundă va fi veșnic frustrată, iar ei vor trăi chinul veșnic. Sfântul Ioan Damaschinul, urmându-l pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, înțelege judecata astfel:

> Căci ce este pedeapsa, dacă nu privarea de obiectul năzuințelor noastre? Astfel, conform analogiei dorinței, cei care năzuiesc după Dumnezeu se bucură, iar cei care au râvnă pentru păcat sunt pedepsiți. Iar cei care obțin ceea ce năzuiau se veselesc în acord cu măsura râvnei lor, în vreme ce aceia care cad suferă în acord cu măsura râvnei lor.[25]

Mai mult, după Ioan Damaschinul – care preia aici o sugestie a episcopului Nemesius al Emesei (sec. IV)[26] – după moarte, sufletul este așezat fără a putea fi schimbat în acord cu orientarea fundamentală a năzuinței sale (filtrul vămilor poate fi văzut ca o modalitate inventivă de a evalua această orientare fundamentală): o năzuință care a fost rafinată și pusă la încercare pe durata vieții pământești. La Judecata de Apoi, se ia notă de această orientare, acum fixată; în aceasta constă, de fapt, judecata. Dacă acestea sunt acceptate, atunci s-ar părea că damnarea veșnică este teoretic posibilă și reprezintă o recunoaștere a libertății absolute a oamenilor,

---

[25] Sfântul Ioan Damaschinul, *Împotriva maniheilor*, 75; *cf.* Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 59.

[26] Nemesius of Emesa, *On the Nature of Man*, 1, 9-10, traducere, introducere și note de R.W. Sharples și P.J. van der Eijk, Translated Texts for Historians, 49, Liverpool University Press, Liverpool, 2008, pp. 44-45. [Nemesius din Emesa, *Despre natura omului*, ediție bilingvă, traducere, studiu introductiv și note explicative de Walter Alexander Prager, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2012, pp. 43-46].

creați după chipul lui Dumnezeu; o astfel de damnare veșnică este trăită ca regret absolut, ca realizare a faptului că, deși ești iubit veșnic de Dumnezeu, nu mai ești capabil să accepți sau să răspunzi acestei iubiri (dacă aceasta este sau nu doar o posibilitate teoretică este o altă problemă).

Purgatoriul

Noțiunea de „purgatoriu", ca un fel de al treilea loc în viața de dincolo, alături de rai și de iad, nu a fost niciodată parte a teologiei ortodoxe. Înseși cuvintele folosite de teologii greci pentru a desemna acest termen fundamental latinesc – *perkatorion* sau *pourgatorion* – și nu o traducere adevărată precum *katharterion*, sunt mărturie a faptului că noțiunea le este străină. Acest fapt nu surprinde, căci este acceptat în general astăzi că, dincolo de precendetele care ar putea să fi existat cu privire la un proces sau experiență a purificării sufletului după moarte, noțiunea precisă a unui loc, asemănător într-un fel cu raiul sau iadul în viața de dincolo, se naște numai în teologia latină ca parte a revoluției teologice din secolul al XII-lea[27]. Răsăritul Ortodox, astfel, a perceput această noțiune ca pe o inovație stranie, care li se impunea, alături de acceptarea lui *Filioque* și a supremației papale, ca parte a costului unirii, în schimbul primirii susținerii militare apusene împotriva turcilor. Nu este nicio surpriză că, într-un astfel de context, noțiunea a fost respinsă.

În afara absenței unui astfel de concept la vreunul dintre Părinții acceptați (Cărțile 4 și 5 ale *Dialogurilor* Sfântului Grigorie cel Mare, binecunoscute ortodocșilor începând cu

---

[27] Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory*, trad. de Arthur Goldhammer, Scolar Press, Londra, 1984) [Jacques Le Goff, *Nașterea purgatoriului*, traducere, introducere și note de Maria Carpov, Editura Meridiane, București, 1995].

secolul al VIII-lea în urma traducerii în limba greacă a papei Zaharia, acoperă problema cel mai clar), sugestia aparentă că ar mai exista un al treilea loc în viața de după moarte – altul decât raiul și iadul – a părut să slăbească alternativa clară pe care o oferă Evangheliile. Dacă, însă, problema purgatoriului este divizată în părțile sale constituente, atunci poziția sa nu mai apare la fel de fermă. Aceste părți constituente sunt: mai întâi, chestiunea judecății particulare; în al doilea rând, problema existenței unui loc intermediar, între rai și iad, în viața dintre moarte și Judecata de Apoi; și, în al treilea rând, dacă în această stare intermediară sufletul este supus suferințelor expiatoare și, în mod special, dacă această suferință are loc prin mijlocirea focului.

Mai întâi, așa cum am văzut, conceptul de judecată particulară după moarte este departe de a fi inacceptabil în teologia ortodoxă. În al doilea rând, ideea unei stări intermediare, nici rai, nici iad, pare a fi în general presupusă în concepția ortodoxă despre viață de după moarte, deși a o gândi în termeni de *loc*, comparabil cu raiul și iadul, este neobișnuit. Cu privire la a treia chestiune, poziția ortodoxă, deși ambivalentă, este mai curând împotrivă. Sugerează oare filtrul vămilor că sufletul ar fi expus curățirii înainte de Judecata de Apoi? Poate, însă pare mai curând menit să evalueze starea sufletului celui care a murit. Ortodocșii pun preț pe rugăciunile pentru cei adormiți, care trebuie că se folosesc într-un oarecare fel de pe urma acestora – oare pentru a se curăți? Că orice astfel de purificare implică suferință este acceptat cu ușurință, în special datorită credinței generale că sufletul, aflat în așteptarea celei de a doua veniri, nu este într-o stare de somn inconștient.

Că această suferință este expiatoare este mai puțin acceptabil. Ceea ce sugerau latinii prin suferință expiatoare în purgatoriu este că prin această suferință sufletul oferă satisfacție pentru păcatele care i s-au iertat: satisfacția însemnând

reparație pentru efectele păcatelor comise (în primul rând, poate, efectele asupra însuși sufletului celui păcătos). Fără îndoială, în trecut, unii teologi ortodocși au gândit în termenii satisfacției (deși, de-a lungul istoriei, conceptul este mult mai caracteristic teologiei apusene), fiind de acord că suferința sufletului celui dus dintre noi ar putea oferi o astfel de satisfacție; alții nu au fost de acord și nu au văzut „roadele de pocăință" în termeni de satisfacție, adică să necesite eventual împlinire după moarte. Din nou, de-a lungul istoriei, majoritatea obiecțiilor ortodocșilor cu privire la purgatoriu s-au referit la conceptul de foc purgatorial, înțeles adesea în sens literal (așa cum a fost și în cazul latinilor). În general, se poate spune că o astfel de gândire „scolastică", deși obișnuită la teologii ortodocși din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, este arareori întâlnită astăzi[28]. Reticența pe care am putut să o observăm în legătură cu măsura în care pot fi acceptate detaliile istorisirilor despre soarta sufletului după moarte include și cazul purgatoriului; felul în care doctrina purgatoriului este în pericol de a defini ca real un proces misterios în care sufletele celor adormiți, care se odihnesc în mâinile lui Dumnezeu și sunt susținute de rugăciunile Bisericii, sunt pregătite pentru fericirea veșnică, trebuie evitat.

Natura trupului înviat

Aceasta – împreună cu chestiunea restaurării finale a tuturor – a fost una dintre problemele pentru care a fost condamnat Origen în istorie. În secolul al V-lea i-a fost atribuită învățătura că trupurile celor înviați la învierea morților vor fi duhovnicești – o doctrină pe care acesta, în mod aproape sigur,

---

[28] Pentru dezbaterea din sec. XVII-XVIII, vezi Timothy Ware, *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Clarendon Press, Oxford, 1964, pp. 139-160.

nu a susținut-o. Adevărul principal afirmat de doctrina învierii trupului este că oamenii nu sunt numai ființe spirituale, ci sunt alcătuiți din suflet și trup deopotrivă: trupul singur este un cadavru, sufletul singur este unul dintre cei duși dintre noi, iar oamenii există numai ca suflet și trup împreună. Tentația existentă în cultura clasică târzie în care creștinismul s-a dezvoltat la început, de a privi viața omenească în termeni mai ales spirituali, trebuie evitată. La moarte, trupul devine cadavru; darul vieții din împărăția cerurilor înseamnă, într-un anume sens, restaurarea trupului.

În ce sens? Nu există nicio îndoială că trupul înviat va fi diferit de trupurile umane așa cum le știm. Sfântul Apostol Pavel așază în contrast „trupul smereniei noastre" cu „trupul slavei [lui Hristos]", cu care trupul nostru va deveni asemenea (Filip. 3, 21); el așază, de asemenea, în contrast, trupul semănat „întru stricăciune..., necinste..., slăbiciune", cu trupul înviat, „întru nestricăciune..., slavă..., putere..., duhovnicesc" (I Cor. 15, 42-44). Trupul lui Hristos cel Înviat a fost deopotrivă recognoscibil și de nerecunoscut, ocupând spațiu, dar trecând, în același timp, prin uși încuiate. Origen avea dreptate să susțină că trupul înviat va fi diferit de trupurile așa cum le știm și, pe urmele Sfântului Apostol Pavel, le-a numit „duhovnicești". El a fost condamnat deoarece s-a crezut că un astfel de „trup duhovnicesc" nu ar fi material, ceea ce probabil Origen nu a vrut să sugereze.

Reacționând împotriva origenismului (și a spiritualismului unui platonism degenerat), Părinții au afirmat că trupul învierii se va afla, în ceea ce privește caracteristicile sale importante, în continuitate cu trupul de față; va fi același trup, înviat, nu ceva cu totul diferit. Părinții știau prea bine că trupul nu este o entitate neschimbătoare – ingestia alimentelor și excreția sunt mărturii evidente – dar nu cunoșteau, desigur, așa cum ne-a descoperit știința medicală modernă, măsura în care trupul își schimbă elementele constituente în timp. Chestiunea identității trupului pământesc și a celui înviat

este, în mod cert, un mister. Tot ceea ce putem probabil face este să subliniem gradul în care trupescul nu poate fi eliminat din identitatea omenească. Nu numai că avem suflete *și* trupuri, ci, mai curând, ceea ce suntem, chiar și capacitățile noastre „duhovnicești", este legat cu trupurile noastre. Am citat deja remarca lui Berdiaev, „Vederea înfățișării unei alte persoane, expresia ochilor ei, poate fi adesea o experiență spirituală. Ochii, gesturile, cuvintele – toate acestea grăiesc infinit mai mult despre sufletul omului decât despre trupul său"[29]. Pentru că sensul identității noastre omenești implică deopotrivă trupul și sufletul, un anume fel de continuitate trebuie să existe între trupul pământesc și cel înviat, dacă este să spunem că, în ziua învierii, am fost înviați împreună cu Hristos.

Mântuirea universală

Origen a sperat într-o „restaurare a tuturor", *apokatastasis pantôn*, iar acesta a fost cu certitudine unul dintre motivele condamnării sale. Convingerea sa nu era bazată simplu pe o credință filosofică conform căreia „sfârșitul este precum începutul", un principiu pe care l-a afirmat în mai multe rânduri în *Despre principii*. Într-una dintre omiliile sale la Levitic, el spune:

> Să vedem acum în ce mod Mântuitorul nostru nu bea vinul până ce nu va bea cu sfinții vinul cel nou în împărăția lui Dumnezeu. Mântuitorul meu plânge pentru păcatele mele. Mântuitorul meu nu Se poate bucura cât timp eu rămân în fărădelege. De ce nu poate? Pentru că El însuși este avocatul pentru păcatele mele la Tatăl, precum spune Ioan, ucenicul Lui, că „de va păcătui cineva, apărător drept avem la Tatăl pe Iisus Hristos și El este ispășirea pentru păcatele noastre" (In 2, 1-2).

---

[29] Nicolas Berdyaev, *Solitude and Society*, trad. de George Reavey, Centenary Press, Londra, 1938, p.109.

> Deci cum poate Acela, Care e avocatul pentru păcatele mele, să bea vinul bucuriei, când păcătuind eu Îl întristez? Cum poate Acela care Se apropie de altar, ca să ispășească pentru mine păcătosul, să fie în bucurie? Acela, la Care urcă continuu tristețea pentru păcatele mele? Este deci atâta timp în tristețe, cât timp mai persist în greșeală.[30]

Găsim aici un motiv mai profund pentru convingerea lui Origen în legătură cu restaurarea de apoi a tuturor: pentru acesta, este de neconceput ca Hristos să rămână în tristețe pentru veșnicie, din pricina neputinței unei creaturi raționale de a răspunde iubirii Sale și de a beneficia de sacrificiul Său.

În vreme ce în teologia apuseană o astfel de convingere s-a stins rapid (cu excepția unor sfinte femei – „tout un cortège de saintes femmes", cum se exprima Hans Urs von Balthasar[31] – convinse că dragostea lui Dumnezeu nu poate avea limită), în teologia ortodoxă nădejdea în mântuirea universală, bazată pe convingerea că dragostea lui Dumnezeu nu are margini, nu a dispărut niciodată. Sfântul Grigorie al Nyssei interpretează învățătura Sfântului Apostol Pavel că Dumnezeu va fi „toate în toți" (I Cor. 15, 28) ca însemnând „anihilarea completă a răului"[32]. Sfântul Maxim Mărturisitorul are, de asemenea, nădejdea restaurării tuturor. Motivele pentru aceasta sunt în principal dragostea îndelung-răbdătoare a lui Dumnezeu pentru creație și, de asemenea, convingerea că răul este fără substanță, fiind mai degrabă o corupere sau o distorsionare a ceea ce este bine. Aceste două motive își găsesc

---

[30] *Hom. in Levit.*, 7, 2; citat în Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik* III, p. 296 [am preluat aici textul din ed. rom.: Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 240; pentru o altă traducere, vezi Origen, *Omilii și adnotări la Levitic*, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Tradiția creștină 3, Polirom, Iași, 2006, pp. 261, 263].

[31] Hans Urs von Balthasar, 'Actualité de Lisieux', în *Thérèse de Lisieux: Conférences du Centenaire 1873-1973, Nouvelles* (1973, no. 2), pp. 107-123, aici 120-121.

[32] Grigorie al Nyssei, *Despre suflet și înviere*, 7.

expresia perfectă în scrierile contemporanului Sfântului Maxim, Sfântul Isaac Sirul, care afirmă că există „o singură iubire [a Creatorului]... care se întinde la întreaga creație, în afara timpului și veșnic... Din partea lui Dumnezeu în pregătirea Împărăției de sus gătite pentru toate lumile nu se va pierde nicio parte a ființelor raționale"[33]. și adaugă, citându-l pe Diodor al Tarsului, „nici măcar o atât de mare răutate [a demonilor] nu poate întrece măsura bunătății lui Dumnezeu"[34]. Durerea iadului este rezultatul iubirii: „cei chinuiți în gheenă vor fi biciuiți de biciul iubirii... Căci tristețea întipărită în inimă de păcatul față de dragoste e mai ascuțită decât orice chin"[35]. Răul și iadul nu pot fi veșnice: „Păcatul, Gheena și moartea nu există deloc cu Dumnezeu, căci sunt efecte, nu substanțe. Păcatul este fructul voinței libere. A fost o vreme în care păcatul nu exista și va fi o vreme când nu va exista"[36].

---

[33] Isaac the Syrian, „Part II", 40, 1 și 7, trad. de Sebastian Brock, CSCO 555; Peeters, Louvain, 1995, pp. 174, 176 [Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și* judecată – *partea a doua, recent descoperită*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2003, pp. 378-379].

[34] Isaac, „Part II", 39, 13 (trad. Brock), p. 169 [p. 373].

[35] Isaac, *Homily* 28 [*Omilia* 28], în *Ascetical Homilies of St Isaac the Syrian*, Holy Transfiguration Monastery, Boston, MA, 1984, p. 141 [traducerea citatului a fost preluată din trad. rom. a *Cuvântului LXXXIV*, în Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, în *Filocalia*, vol. 10, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1981, p. 423].

[36] Isaac, *Homily* 27 [*Omilia* 27], p. 133. [Am tradus aici după citatul oferit de autor. Din originalul siriac al primei părți a operei Sfântului Isaac (numit uneori textul „siro-oriental" sau „nestorian") au fost eliminate referințele la unele persoane condamnabile, precum Diodor al Tarsului, precum și pasajele (sau chiar „Cuvintele" în întregime) care puteau susține învățătura despre apocatastază, pentru ca textul să fie acceptabil mai întâi pentru creștinii siro-occidentali („monofiziți"/„miafiziți") și, mai târziu (sec. IX), pentru creștinii ortodocși de limbă greacă; între derivatele moderne ale traducerii grecești se numără și versiunea oferită de părintele D. Stăniloae în *Filocalia*, vol. 10); n.tr.].

Această convingere că nu există nimic care să se afle în afara grijii iubitoare a lui Dumnezeu își găsește expresia în rugăciunile Bisericii Ortodoxe. În slujba îngenuncherii de la Vecernia Rusaliilor, ne rugăm „pentru cei ținuți în iad, dându-ne mari nădejdi că vei trimite ușurare și mângâiere celor cuprinși de întristări apăsătoare"*. Această speranță, ce este aproape o credință, că nu există nimic care să se găsească dincolo de dragostea infinită a lui Dumnezeu, că nu există limită a nădejdii noastre în puterea dragostei sale, ia în considerare măcar ca pe o speranță legitimă mântuirea universală a tuturor creaturilor raționale, poate chiar a diavolului însuși și a demonilor săi. O astfel de credință și-a găsit susținători între teologii ortodocși moderni, precum Olivier Clément[37], mitropolitul Kallistos Ware[38] și mitropolitul Ilarion Alfeyev[39]. A fost, de asemenea, credința unuia dintre cei mai mari sfinți ortodocși ai perioadei recente, Sfântul Siluan Athonitul, așa cum reiese dintr-o conversație purtată cu un alt eremit athonit, care îi spusese, „cu un aer de vădită satisfacție":

> „Dumnezeu îi va pedepsi pe toți ateii, care vor arde în focul cel veșnic."
>
> Vizibil chinuit, starețul Siluan i-a răspuns:

---

* Trad. rom. preluată din *Penticostar*, ed. a 6-a, EIBMBOR, București, p. 362 [n. tr.].

[37] Olivier Clément, *The Roots of Christian Mysticism*, trad. de Theodore Berkeley, New City Press, Londra, 1993), pp. 296-307.

[38] Metropolitan Kallistos Ware, 'Dare We Hope for the Salvation of All?', în *The Collected Works*. Vol. 1, *The Inner Kingdom*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2000, pp. 193-215.

[39] Metropolitan Hilarion Alfeyev, *The Mystery of Faith: An Introduction to the Teaching and Spirituality of the Orthodox Church*, trad. de Jessica Rose, Darton, Longman & Todd, Londra, 2002, pp. 212-223 [Ilarion Alfeyev, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, trad. de Felicia Dumas, Editura Doxologia, Iași, 2014].

„Ei, bine! spune-mi, rogu-te, dacă ajungi în rai și de acolo poți vedea cum arde cineva în focul iadului, vei putea fi în pace?"

„Ce să fac? E vina lor", a spus celălalt.

Atunci cu fața îndurerată starețul a răspuns:

„Iubirea nu poate îndura acest lucru... Trebuie să ne rugăm pentru toți oamenii."[40]

[40] Archimandrite Sophrony (Sakharov), *Saint Silouan the Athonite*, trad. de Rosemary Edmonds, Patriarchal and Stavropegic Monastery of St John the Baptist, Essex, 1991, p. 48 [Arhimandritul Sofronie, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, trad. de Pr. prof. dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 42].

Ghid de lectură suplimentară

Am alăturat acestui ghid lista titlurilor citate sau folosite în lucrare. Selecția este oarecum idiosincrasică, dar acest fapt nu putea fi evitat în acest caz. Așa cum am precizat de la început, aceasta este, fără îndoială, introducerea *mea* în teologia ortodoxă; nu deține o autoritate oficială, astfel încât, dacă va fi să convingă, o va face prin trezirea interesului cititorului.

Pentru cei care doresc o introducere mai formală în teologia ortodoxă, aș dori să menționez aici câteva titluri. Mai întâi, cartea lui Timotei (acum Mitropolitul Kallistos) Ware, *The Orthodox Church* (cea mai recentă ediție, Londra: Harmondsworth, 1993) este în continuare prima opțiune pentru cititorii care caută o relatare concisă și autorizată despre Biserica Ortodoxă și credința sa. O carte mai recentă, pe care o recomand călduros, este John Anthony McGuckin, *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture* (Oxford: Blackwell, 2008). Au apărut recent câteva enciclopedii și ghiduri, precum *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology* (ed. Mary B. Cunningham și Elizabeth Theokritoff; Cambridge: Cambridge University Press, 2008), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity* (ed. John Anthony McGuckin; 2 vol.; Oxford: Wiley-Blackwell, 2011) și *The Orthodox Christian World* (ed. Augustine Casiday; London & New York: Routledge, 2012). Pentru o scurtă, inegalabilă introducere în vizunea teologică ortodoxă, vezi John Behr, *The Mystery of Christ: Life in Death* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2006) – *Taina lui*

Hristos: viața în moarte (trad. Gheorghe Fedorovici; București: Editura Sophia, 2008).

Dincolo însă de aceste lucrări introductive, aș dori să încurajez citirea Sfinților Părinți. Există două serii bune de traduceri patristice [în limba engleză]: *Popular Patristic Series* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press), coordonată de Pr. John Behr și *Early Church Fathers* (care și-a încetat apariția, dar ale cărei volume sunt tipărite în continuare; London: Routledge), coordonată de Carol Harrison. Lecturii Părinților i se va adăuga cea a teologilor ortodocși din toate timpurile, pe mulți dintre care i-am folosit și citat în cursul acestei cărți.

Am făcut din practica și experiența rugăciunii, deopotrivă personale și publice, cheia înțelegerii teologiei ortodoxe. Poate că ar trebui să menționez aici câteva introduceri în problematica rugăciunii din perspectivă ortodoxă, deși cel ce este interesat va trebuie să renunțe repede la cărți: rugăciunea ortodoxă este cu adevărat foarte simplă (deși nu neapărat ușoară) – a sta în fața icoanelor, a-ți deschide inima către Dumnezeu și a rămâne acolo. Sfântul Teofan Zăvorâtul vorbea despre „a-ți așeza mintea în inimă și a sta înaintea lui Dumnezeu". O carte despre rugăciune bazată pe scrisorile sale (în cea mai mare parte) este *The Art of Prayer: An Orthodox Anthology* (alcătuită de Egumen Chariton of Valamo; trad. E. Kadloubovsky și E. M. Palmer, cu o valoroasă introducere de Timothy Ware; London & Boston: Faber, 1966). Alte cărți pe care le recomand sunt: (acum Arhimandrit) Gabriel Bunge, *Earthen Vessels: The Practice of Personal Prayer according to the Patristic Tradition* (San Francisco: Ignatius Press, 2002) – *Practica rugăciunii personale după tradiția Sfinților Părinți sau Comoara în vase de lut* (trad. Diac. Ioan I. Ică, Jr.; Sibiu: Editura Deisis, 2001; Mitropolit Kallistos Ware, *The Orthodox Way* (ediție revizuită; Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1999) – *Ortodoxia, calea dreptei credințe* (trad. E. Chiosa, G. Jacotă și Pr. D. Ailincăi; Iași: Editura Trinitas, 1993); două

cărți de mitropolitul Anthony Bloom – *Living Prayer* și *School for Prayer* (London: Darton, Longmen & Todd, 1967, 1970) – Antonie (Bloom) de Suroj, *Rugăciunea vie* (trad. Cătălin Bogdan; Oradea: Theosis, 2013) și *Școala rugăciunii* (trad. Irineu Slătineanu; Sfânta Mănăstire Polovragi, 1993; trad. Gheorghe Feodorovici; București/Alexandria: Sophia/Cartea Ortodoxă, 2006); de asemenea, Archimandrite Sophrony, *On Prayer* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1998) – Arhimandritul Sofronie, *Despre rugăciune* (trad. Pr. Teoctist Caia; Mănăstirea Lainici, 1998).

Bibliografie

Texte scripturistice şi liturgice

I Agia Graphi, ed. a 15-a (Atena: Ekdosis Adelfotitos Theologon I «Zoi», 1999).

The Apocryphal Gospels (texte şi traduceri de Bart D. Ehrman şi Zlatko Plešu; Oxford: Oxford University Press, 2011).

Decrees of the Ecumenical Councils (ed. Norman P. Tanner SJ, 2 vol.; Londra: Sheed & Ward, 1990).

The Divine Liturgy of our Father among the Saints Basil the Great (trad. Arhim. Ephrem Lash, publicată în regim privat; Manchester: St Andrew's Press, 2001).

The Divine Liturgy of our Father among the Saints John Chrysostom (Oxford: Oxford University Press, 1995).

[*Evanghelii apocrife* (trad., introd., note şi prezentări Cristian Bădiliță; ed. a 2-a; Iaşi: Polirom, 1999)].

An Orthodox Prayer Book (trad. Arhim. Ephrem Lash; Milton under Wychwood: Fellowship of St Alban & St Sergius, 2009).

Alte traduceri de texte liturgice în limba engleză pot fi găsite pe site-ul Arhimandritului Ephrem: <www.anastasis.org.uk>.

Traduceri de texte liturgice de Maica Maria
şi Mitropolitul Kallistos Ware:

The Festal Menaion (Londra: Faber, 1969);

The Lenten Menaion (Londra: Faber, 1978);

The Lenten Triodion: Supplementary Texts (South Canaan: St Tikhon's Seminary Press, 2007).

[Pentru citarea textelor liturgice în limba română au fost folosite următoarele titluri:

Ceaslov (Iași: Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, 1990);

Liturghier (București: EIBMBOR, 2012);

Mineiul pe decembrie, ed. a 6-a (București: EIBMBOR, 1991);

Molitfelnic (București: EIBMBOR, 2002);

Penticostar, ed. a 6-a (București: EIBMBOR, 1973);

Rugăciuni și învățături de credință ortodoxă (Mănăstirea Neamț: Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, 1987);

Triodul, ediția a 8-a (București: EIBMBOR, 1986)].

Texte patristice

Atanasie cel Mare (Sf.)

St Athanasius, *On the Incarnation* (trad. și introd. John Behr, introd. C.S. Lewis; Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2011). Disponibilă cu și fără textul grecesc.

[Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri, Partea I* (trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae; PSB, 15; București: EIBMBOR, 1987)].

Clement Alexandrinul

Clement of Alexandria (trad. G. W. Butterworth, Loeb Classical Library; Londra: Heinemann, 1919).

[Clement Alexandrinul, *Scrieri. Partea întâia* (trad., introd., indici și note de Pr. D. Fecioru; EIBMBOR, București, 1982)].

Dionisie Areopagitul

Pseudo-Dionysius: The Complete Works (trad. Colm Luibheid; Mahwah, NJ: Paulist Press, 1987). O traducere destul de liberă. În multe privințe, traducerea în limba engleză a lui John Parker (*Dionysius the Areopagite* [Londra, 1897]), deși învechită, este preferabilă.

[Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul* (trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae; ed. îngrijită de Constanța Costea; București: Paidea, 1996].

FILOCALIA

The Philokalia: The Complete Text (trad. G.E.H. Palmer, Philip Sherrard și Kallistos Ware; 4 volume din 5; Londra & Boston: Faber & Faber, 1979-1995).

[*Filocalia*, vol. 2, ed. a 2-a (trad., introd. și note Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae; București: Editura Humanitas, 1999); *Filocalia*, vol. 7 (trad., introd. și note Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae; București: Editura Humanitas, 1997); *Filocalia*, vol. 10 (trad., introd. și note Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae; București: EIBMBOR, 1981)].

GRIGORIE AL NYSSEI (SF.)

From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa (selecție și introd. Jean Daniélou; trad. și ed. Herbert Musurillo; Londra: John Murray, 1962).

St Gregory of Nyssa, *On the Soul and the Resurrection* (trad. Catharine P. Roth; Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1993).

[Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, trad. și note Pr. Prof. dr. Teodor Bodogae, în *Scrieri. Partea a doua* (PSB, 30; București: EIBMBOR, 1998)].

GRIGORIE DIN NAZIANZ – TEOLOGUL (SF.)

St Gregory Nazianzus, *Autobiographical Poems* (ed. și trad. Carolinne White; Cambridge Medieval Classics, 6; Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

St Gregory Nazianzus, *On God and Christ, The Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius* (trad. Frederick Williams și Lionel Wickham, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2002).

[Sfântul Grigorie din Nazianz, *Despre viața sa*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., în Jean Bernardi, *Grigorie din Nazianz. Teologul și epoca sa* (trad. Cristian Pop, cu o selecție a poemelor autobiografice în traducerea diac. Ioan I. Ică. jr.; Sibiu: Editura Deisis, 2002), pp. 296-332].

[Sfântul Grigorie din Nazianz, „Epistola 101", trad., introd. și note Ovidiu Sferlea, în *Orizonturi teologice* 1 (2013), pp. 83-96].

GRIGORIE PALAMA (SF.)

St Gregory Palamas, *Défense des saints hésychastes* (introd., text critic, trad. și note Jean Meyendorff; 2 volume, ed. a 2-a, Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1973). Conține textul grecesc și traducerea în limba franceză a *Triadelor*.

Gregory Palamas, *One Hundred and Fifty Chapters*, 78 (ed. și trad. Robert E. Sinkewicz, Studies and Texts 83; Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988).

[Sfântul Grigorie Palama, *O sută cincizeci de capete despre cunoștința naturală*, trad. și note Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. 7 (București: Editura Humanitas, 1997), pp. 421-516].

IOAN DAMASCHINUL (SF.)

Împotriva maniheilor, Despre cele două voințe ale lui Hristos - Die Schriften des Johannes von Damaskos, IV. *Liber de haeresibus, Opera polemica* (ed. B. Kotter, OSB; Berlin & New York: W. de Gruyter, 1981).

[Sf. Ioan Damaschinul, Didim cel Orb, *Despre Bine și Rău. Împotriva maniheilor* (trad. Walther Alexander Prager; București: Editura Herald, 2009); *Despre cele două voințe ale lui Hristos* (trad. Pr. Olimp N. Căciulă, postfață Pr. John Meyendorff, cronologie, note, bibliografie și indici Bogdan Tătaru-Cazaban; București: Editura Anastasia, 2004)].

Expunere a credinței ortodoxe - Die Schriften des Berlin *Johannes von Damaskos* (ed. B. Kotter, OSB; Patristische Texte und Studien 12; Berlin: W. de Gruyter, 1973).

[*Dogmatica*, ed. a 3-a (trad. Pr. D. Fecioru; București: Editura Scripta, 1993)].

St John of Damascus, *Three Treatises on the Divine Images* (trad. și introd. Andrew Louth; Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2003).

[Sfântul Ioan Damaschinul, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor* (trad., introd. și note Pr. Dumitru Fecioru; București: EIBMBOR, 1998).

St John of Damascus, *Writings* (trad. Frederic H. Chase Jr; Fathers of the Church 37; New York: Fathers of the Church, 1958).

Ioan Hrisostom - Gură de Aur (Sf.)

St John Chrysostom, *In Divi Pauli Epistolam ad Romanos Homiliae* XXXIII (ed. F. Field; Oxford: J. H. Parker, 1849).

Irineu al Lyonului (Sf.)

St Irenaeus of Lyons, *On the Apostolic Preaching* (trad. și ed. John Behr; Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1997).

Isaac Sirul (Sf.)

St Isaac the Syrian, *Ascetical Homilies of St Isaac the Syrian* (Boston, MA: Holy Transfiguration Monastery, 1984).

St Isaac the Syrian, „Part II" (trad. Sebastian Brock; CSCO, 555; Louvain: Peeters, 1995).

[Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, în *Filocalia*, vol. 10 (trad., introd. și note Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae; București, EIBMBOR, 1981)].

[Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și* judecată – *partea a doua, recent descoperită* (introd. și trad. Diac. Ioan I. Ică jr.; Sibiu: Editura Deisis, 2003)].

Maxim Mărturisitorul (Sf.)

Maximus Confessor, Selected Writings (trad. C. Berthold; Londra: SPCK, 1985).

St Maximos the Confessor, *Mystagogia* (ed. Christian Boudignon; CCSG, 69; Turnhout: Brepols, 2011).

[Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, în Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine. Studii și texte* (Sibiu: Editura Desis, 2012), pp. 203-239].

St Maximos the Confessor, *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ* (trad. Paul Blowers și Robert Louis Wilson; Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2003).

St Maximos the Confessor, *Opuscula exegetica duo* (ed. P. Van Deun; CCSG, 23; Turnhout: Brepols, 1991).

[Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostrum*, trad., introd. și note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. 2 (ed. a 2-a; București: Humanitas, 1999), pp. 247-276].

Quaestiones ad Thalassium (ed. Carl Laga și Carlos Steel; CCSG, 7, 22; Turnhout: Brepols, 1980–1990).

[Sf. Maxim Mărturisitorul, *Despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură [Răspunsuri către Talasie]*, în *Filocalia*, vol. 3 (trad., introd. și note Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae; ed. a 2-a; București: Harisma, 1994)].

[Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul* (trad., introd. și note Pr. prof. Dumitru Stăniloae; PSB, 80; București: EIBMBOR, 1983)].

Nemesius al Nemesei

Nemesius of Emesa, *On the Nature of Man* (trad., introd. și note R.W. Sharples și P.J. van der Eijk; Translated Texts for Historians, 49; Liverpool: Liverpool University Press, 2008).

[Nemesius din Emesa, *Despre natura omului* (ed. bilingvă, trad., introd. şi note Walter Alexander Prager; București: Editura Univers Enciclopedic Gold, 2012)].

Origen

[Origen, *Omilii și adnotări la Levitic* (ediție bilingvă, introd., trad. și note Adrian Muraru; Tradiția creștină, 3; Iași: Polirom, 2006].

Teodor de Mopsuestia

Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste (ed. Raymond Tonneau, OP și Robert Devreesse; Studi e Testi, 145; Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949).

Teofil al Antiohiei (Sf.)

Theophilus of Antioch, *Ad Autolycum* (ed. și trad. Robert M. Grant, Oxford: Oxford University Press, 1970).

[Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, în *Apologeți de limbă greacă* (trad., introd., note și indici T. Bodogae,

Olimp Căciulă și D. Fecioru; București: EIBMBOR, 1997, pp. 405-406].

VASILE CEL MARE (SF.)

St Basil the Great, *On the Holy Spirit* (trad. Stephen Hildebrand; Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2011).

St Basil the Great, *On the Human Condition* (trad. Nonna Verna Harrison; Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2005).

La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre (ed. Marie-France Auzépy; Aldershot: Variorum, 1996).

[*Viața și pătimirea Cuviosului Părintelui nostru Ștefan cel Nou, făcătorul de minuni* (28 noiembrie), în *Viețile sfinților pe luna noiembrie* (Editura Episcopiei Romanilor și Hușilor, f. l., 1993), pp. 543-598].

Lucrări secundare

AFANASIEV, N., 'The Church's Canons: Changeable or Unchangeable?', în *Tradition Alive* (ed. Michael Plekon; Lanham, MD: University Press of America, 2003), pp. 31-45.

ALEXIOU, MARGARET, *The Ritual Lament in Greek Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).

ALFEYEV, METROPOLITAN HILARION, *The Mystery of Faith: An Introduction to the Teaching and Spirituality of the Orthodox Church* (trad. și ed. Jessica Rose; Londra: Darton, Longman & Todd, 2002).

[ALFEYEV, ILARION, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, trad. Felicia Dumas (Iași: Editura Doxologia, 2014)]

ANDREOPOULOS, ANDREAS, *The Sign of the Cross: The Gesture, the Mystery, the History* (Brewster, MA: Paraclete Press, 2006).

BALTHASAR, HANS URS VON, „Actualité de Lisieux", în *Thérèse de Lisieux: Conférences du Centenaire 1873-1973, Nouvelles* (1973, nr. 2), pp. 107-123.

BALTHASAR, HANS URS VON, *Cosmic Liturgy: The Universe according to Maximus the Confessor* (San Francisco: Ignatius Press, 2003;

originalul în lb. germană, 1941; ed. a 2-a mult îmbunătățită și rescrisă, 1961; trad. eng. Brian E. Daley SJ după ed. a 3-a germană, 1988).

BARTHOLOMEW, ECUMENICAL PATRIARCH, *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew* (ed. John Chryssavgis; New York: Fordham University Press, 2012).

BEHR, JOHN, *The Nicene Faith*, părțile 1 & 2 (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2004.

BEHR, JOHN, *The Way to Nicaea* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2001).

[BEHR, JOHN, *Drumul spre Niceea*, trad. de Mihail G. Neamțu, Editura Sophia, București, 2004].

BERDYAEV, NICOLAS, *The Destiny of Man* (trad. Natalie Duddington; Londra: Centenary Press, 1937).

BERDYAEV, NICOLAS, *Solitude and Society* (trad. George Reavey; Londra: Greenwood Press, 1938.

BULGAKOV, SERGIUS, *The Bride of the Lamb* (trad. Boris Jakim; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.

BULGAKOV, SERGIUS, *A Bulgakov Anthology: Sergius Bulgakov 1871-1944* (ed. James Pain și Nicolas Zernov; Londra: SPCK, 1976).

BULGAKOV, SERGIUS, *The Orthodox Church* (Londra: Centenary Press, 1935).

BULGAKOV, SERGIUS, *Relics and Miracles: Two Theological Essays* (trad. Boris Jakim; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011.

BUNGE, GABRIEL, *The Rublev Trinity* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2007).

[BUNGE, GABRIEL, *Icoana Sfintei treimi a cuviosului Andrei Rubliov sau „Celălalt Praclet"*, ed. a 2-a, traducere și cuvânt înainte de Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Editura Deisis, 2006)].

CAMELOT, TH. OP, „La théologie de l'image de Dieu", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* XL (1956), pp. 443–471.

CLAMPITT, A., *The Collected Poems of Amy Clampitt* (New York: Knopf, 1997).

CLÉMENT, OLIVIER, *The Roots of Christian Mysticism* (trad. Theodore Berkeley; Londra: New City Press, 1993).

CROW, GILLIAN, *„This Holy Man": Impressions of Metropolitan Anthony* (Londra: Darton, Longman & Todd, 2005).

DE LA TAILLE, SJ, MAURICE, *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined* (Londra: Sheed & Ward, 1934).

DU BOULAY, JULIET, *Cosmos, Life, and Liturgy in a Greek Orthodox Village* (Limni, Grecia: D. Harvey, 2009).

ELIOT, T.S., *Four Quartets* (Londra: Faber & Faber, 1944).

ELIOT, T.S., *Selected Essays* (Londra: Faber & Faber, 1963).

FLORENSKY, PAVEL, *The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters* (trad. Boris Jakim; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).

[FLORENSKI, PAVEL, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. Emil Iordache, Pr. Iulian Friptu și Pr. Dimitrie Popescu, studiu introductiv de diac. Ioan. I. Ică jr., (Iași: Polirom, 1999)].

GALLAHER, BRANDON, „Graced Creatureliness: Ontological Tension in the Uncreated/Created Distinction in the Sophiologies of Solov'ev, Bulgakov and Milbank", *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 47 (2006), pp. 163–190.

HAYWARD, C.T.R., *Jerome's* Hebrew Questions on Genesis (Oxford: Clarendon Press, 1995).

HENGEL, MARTIN, *The Septuagint as Christian Scripture* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2002).

JAKIM, BORIS și ROBERT BIRD (trad. și ed.), *On Spiritual Unity: A Slavophile Reader* (Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1998).

JONES, DAVID, *The Anathemata* (ed. a 2-a; Londra: Faber & Faber, 1955).

JONES, DAVID, *Epoch and Artist* (Londra: Faber & Faber, 1959).

KAMESAR, ADAM, *Jerome, Greek Scholarship and the Hebrew Bible* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

KHOMIAKOV, A.S., *The Church Is One* (trad. rev. William Palmer, cu un studiu introductiv de N. Zernov; Londra: Fellowship of St Alban & St Sergius, 1968).

[HOMIAKOV, ALEXEI S., *Biserica este una*, traducere de Elena Derevici, în Alexis Homiakov, *Biserica este una*, traduceri de Elena Derevici și Lucia Mureșan, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2008, pp. 17-53].

LARCHET, JEAN-CLAUDE, *La vie après la mort selon la tradition orthodoxe* (Paris: Cerf, 2001).

[LARCHET, JEAN-CLAUDE, *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte*, trad. Marinela Bojin, Editura Sofia, București, 2006].

LE GOFF, JACQUES, *The Birth of Purgatory* (trad. Arthur Goldhammer; Londra: Scolar Press, 1984).

[LE GOFF, JACQUES, *Nașterea purgatoriului*, 2 volume, trad., introducere și note de Maria Carpov (București: Editura Meridiane, 1995)].

LEWIS, C.S., *Mere Christianity* (Londra: Fontana Books, 1959).

[LEWIS, C.S., *Creștinism pur și simplu*, traducere de Dan Rădulescu (București: Editura Humanitas, 2004)].

LOSSKY, VLADIMIR, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Londra: James Clarke & Co., 1957).

[LOSSKY, VLADIMIR, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad., studiu introductiv și note de Pr. Vasile Răducă (București: Editura Anastasia, 1993)].

LOUTH, ANDREW, „Eastern Orthodox Eschatology", în *The Oxford Handbook of Eschatology* (ed. Jerry L. Walls; Oxford and New York: Oxford University Press, 2008), pp. 233-247.

LOUTH, ANDREW, „The Fathers on Genesis", în *The Book of Genesis, Composition, Reception, and Interpretation* (ed. Craig A. Evans, Joel N. Lohr and David L. Petersen; Leiden: Brill, 2012), pp. 561-578.

LOUTH, ANDREW, *Greek East and Latin West: The Church AD 681-1071* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2007).

LOUTH, ANDREW, „Inspiration of the Scriptures", *Sobornost* 31.1 (2009), pp. 29-44.

LOUTH, ANDREW, „Pagans and Christians on Providence", în *Texts and Culture in Late Antiquity: Inheritance, Authority and Change*

(ed. J.H.D. Scourfield; Swansea: Classical Press of Wales, 2007), pp. 279-297.

LOUTH, ANDREW, *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

[LOUTH, ANDREW (PR.), *Sfântul Ioan Damaschinul: tradiție și originalitate în teologia bizantină*, trad. de pr. prof. Ioan Ică sn și diac. Ioan I. Ică jr (Sibiu: Editura Deisis, 2010)].

LOUTH, ANDREW, 'Wisdom and the Russians: The Sophiology of Fr Sergei Bulgakov', în *Where Shall Wisdom Be Found?* (ed. Stephen C. Barton; Edinburgh: T. & T. Clark, 1999), pp. 169-181.

MÜLLER, MOGENS, *The First Bible of the Church: A Plea for the Septuagint* (Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series, 206; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

NEWMAN, J.H., *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Ediția din 1845; ed. J.M. Cameron; Harmondsworth: Penguin, 1974).

OBOLENSKY, DIMITRI, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1971).

[OBOLENSKY, DIMITRI, *Un commonwealth medieval: Bizanțul. Europa de Răsărit, 500-1453*, trad. Claudia Dumitru, postfață de Nicolae-Șerban Tanașoca (București: Editura Corint, 2002)].

METROPOLITAN PHILARET OF MOSCOW, *Catechism of the Orthodox Church* (repr., Willits, CA, f.a.).

PHILARET (DROZDOV) OF MOSCOW, *Izbrannye Trudy Pisma Vospominaniya* (Moscow: St Tikhon's Orthodox Theological Institute, 2003).

Plato's Phaedo (trad. R. Hackforth; Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

[PLATON, *Dialoguri*, trad. de Cezar Papacostea (București: Editura IRI, 1995)].

[PLATON, *Opere*, VI, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția (București: Editura Științifică, 1989)].

[PLATON, *Opere*, VII, ediție îngrijită de Petru Creția (București: Editura Științifică, 1993)].

PLEŞU, ANDREI, *Actualité des anges* (Paris: Buchet Chastel, 2003).

[PLEŞU, ANDREI, *Despre îngeri* (București: Editura Humanitas, 2003)].

RILKE, RAINER MARIA, *Das Buch der Bilder* (Leipzig: Insel-Verlag, 1931).

[RILKE, RAINER MARIA, *Cartea imaginilor*, trad., prefață, tabel cronologic și glosar de Dumitru Marian (București: Editura Paralela 45, 2004)].

ROSE, ARCHIMANDRITE SERAPHIM, *The Soul after Death* (Platina: St Herman of Alaska Brotherhood, 1995; ed. 1, 1980).

[ROSE, SERAFIM (IEROMONAH), *Sufletul după moarte*, trad. Grația Lungu-Constantineanu, ed. îngrijită de Protos. Teodosie Paraschiv (Iași: Editura Tehnopress, 2003)].

SCHMEMANN, ALEXANDER, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy* (Londra: Holt, Rinehart & Winston, 1963).

SCHMEMANN, ALEXANDER, *The World as Sacrament* (Londra: Darton, Longman & Todd, 1966; intitulată inițial și disponibilă acum ca *For the Life of the World*).

[SCHMEMANN, ALEXANDER (PR. PROF.), *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, trad. Aurel Jivi (București: EIBMBOR, 2001)].

SHERRARD, PHILIP, *Christianity: Lineaments of a Sacred Tradition* (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1997).

SHOEMAKER, STEPHEN J., *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

[CUVIOSUL SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdii și iadul smerenei. Însemnări duhovnicești*, ed. a 3-a, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I Ică jr. (Sibiu: Editura Deisis, 2000)].

ARCHIMANDRITE SOPHRONY (SAKHAROV), *Saint Silouan the Athonite* (trad. Rosemary Edmonds; Essex: Patriarchal and Stavropegic Monastery of St John the Baptist, 1991).

[ARHIMANDRITUL SOFRONIE, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, traducere de Pr. prof. dr. Ioan Ică (Sibiu: Editura Deisis, 1999)].

STĂNILOAE, DUMITRU, *Orthodoxe Dogmatik* (trad. ger. Hermann Pitters; 3 volume; Solothurn and Düsseldorf: Benziger, 1984-1895). Traducerea în limba engleză apare într-un ritm lent: *The*

Experience of God (3 volume până acum; Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1994–) [Traducerea a fost între timp finalizată în 6 volume, în 2013 (n.tr.)].

[STĂNILOAE, DUMITRU, *Teologia dogmatică ortodoxă*, ed. a 2-a, 3 volume (București: EIBMBOR, 1997)].

THEKLA, MOTHER, *The Monastery of the Assumption: A History* (Library of Orthodox Thinking, pamphlet no. 8; Whitby: Greek Orthodox Monastery of the Assumption, 1984).

VASSILIADIS, NIKOLAOS P., *The Mystery of Death* (trad. Fr Peter A. Chamberas; Athens: The Orthodox Brotherhood of Theologians, 1993).

WARE, METROPOLITAN KALLISTOS, *The Collected Works*. Vol. 1, *The Inner Kingdom* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2000).

WARE, TIMOTHY, *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule* (Oxford: Clarendon Press, 1964).

YANNARAS, CHRISTOS, *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991).

[YANNARAS, CHRISTOS, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, trad. pr. dr. Constantin Coman (București: Editura Bizantină, 1996)].

YANNARAS, CHRISTOS, *The Freedom of Morality* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984).

[YANNARAS, CHRISTOS, *Libertatea moralei*, trad. Mihai Cantuniari (Editura Anastasia, 2004)].

ZIZIOULAS, JOHN D., *Communion and Otherness* (Londra: T. & T. Clark, 2006).

ZIZIOULAS, METROPOLITAN JOHN OF PERGAMON, „The Eucharist and the Kingdom of God", *Sourozh* 58 (November 1994), pp. 1-12; 59 (February 1995), pp. 22-38; 60 (May 1995), pp. 32-46.

[ZIZIOULAS, IOANNIS, *Creația ca Euharistie*, trad. Caliopie Papacioc (București: Editura Bizantină, 1999)].

INDICI

Indice de referinţe scripturistice

Vechiul Testament

Facerea

1, 1 75
1, 1-2, 3 72
1, 2a 73
1, 26-28a 140
1, 27 148
2, 4-24 72
2, 17 123
2, 18 149
2, 24 149
3, 8 136, 148
4, 20 118
4, 22 118
5, 1-2 140
5, 24 123
6, 5 119
18 90
28, 12-17 90
32, 30 187

Ieşirea

33, 20 27

Numerii

12, 8 187

IV Regi

6, 16-17 91

Psalmii

21, 24 187
23, 6 186
41, 9 197
50, 9 187
103 38
104 38
148, 5 75

Cântarea Cântărilor

8, 6 101

Isaia

6 51, 143, 176
6, 1-3 89
7, 14 215

Ieremia

1, 6 42, 51

Amos

6, 4-6 119

Înţelepciunea lui Solomon

2, 23 140
7, 26 140

Înţelepciunea lui Iisus Sirah

17, 3 140

II Macabei

7, 27-29 74
7, 28 75

Noul Testament

Matei

6, 7-13 103
11, 28 104
11, 28-29 59
13, 11 162
14, 23-33 103
17, 1-8 104
22, 30 234
26, 29 221
26, 36-46 103
26, 38-39 58
28, 6 90
28, 17 98
41 234
46 234

Marcu

1, 35 103
4, 11 162
6, 46-52 103
9, 2-8 104
14, 32-42 103
14, 36 103

Luca

2, 13 90
2, 32 106
3, 21 103
8, 10 162
9, 28 103
9, 28-36 14
10, 27 48
11, 1-4 103
22, 40-46 103
22, 43 90
22, 44 58

Ioan

1, 1-2, 14 107
1, 3 82
1, 14 160
1, 18 27
1, 51 90
2, 1-2 240
2, 5 104
3, 17 234
4, 24 160
6, 15-21 103

8, 15-16 234
9, 39 234
10, 18 101
14, 9 104, 148, 168, 198
19, 35 98
20, 24-29 98
20, 28 104
20, 31 98
21, 14 98

Faptele Apostolilor

4, 32 209
11, 26 20
17 92

Romani

8, 22 228
8, 29 58, 140
8, 38-39 102

I Corinteni

8, 6 102
11, 7 140
11, 26 221
12, 26-27 149
13, 4-7 151
15, 28 241
15, 42-44 239
15, 49 140

II Corinteni

3, 18 140
4, 4 140

Galateni

3, 28 210
5, 22 - 6, 2 153
5, 22-23 151
6, 2 151

Efeseni

3, 16-19 181
4, 15 209
5, 25-32 150
5, 32 162

Filipeni

2, 7 227
3, 21 239

Coloseni

1, 26-27 162
3, 2 131
3, 10 140

I Timotei

2, 5 156
3, 16 162

II Timotei

2, 15 29

Evrei

11, 3 75

Apocalipsa

21-22 150

I Ioan

1, 1 160
3, 2 142
4, 4 91, 188
4, 16 234

II Ioan

7 160

Indice general

A

Aaron 189

Acatistul Buneivestiri 159, 189, 190

Adam 72, 101, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 148, 149, 186, 190, 196

Adormiți, stare acelor; *vezi de asemenea* înmormântare (slujbă), panihida, trisaghion pentru cei adormiți 174, 224, 230, 231, 233, 237, 238

Afanasiev, Nikolai 43

Africa de Nord 21

Albania 18

Alexandria 18, 67, 247

Alexandru al Alexandriei 108

Alexiou, Margaret 230

Alfeyev, Ilarion (mitropolit) 243

Alice în Țara Minunilor 27

An; An Bisericesc 202, 203, 206, 207, 209

Andrei cel Nebun pentru Hristos 191

Andreopoulos, Andreas 180

Anselm 124

antinomie 76

Antiohia 18, 20, 111

Antioh IV Epiphanes 38, 74

Antonie 127

Antonie de Suroj (mitropolit) 99, 247

Apocrife, literatura apocrifă 100, 205, 206, 220

apofatic (teologie apofatică) 64, 65, 68, 69

apokatastasis panton, vezi mântuirea universală 234, 240

Apolinarie, apolinarism 110

Apus 14, 18, 20, 21, 22, 23, 38, 61, 63, 80, 109, 126, 162, 169, 185, 202, 203, 204, 205, 220, 233, 234

Arie; arianism 108, 109

Aristotel, aristotelieni 88, 130, 143

Atanasie 61, 75, 79, 108, 109, 123, 124, 125, 143, 144, 157, 181

Augustin al Hipponei 63, 64, 80, 126, 132

Avraam 90

B

babilonieni 38

Balthasar, Hans Urs von 83, 241

Baudelaire 166
Berdyaev, Nikolai 188, 227, 229, 240
Biserica Asiriană a Răsăritului 19
Biserica, ca Mireasă a lui Hristos 150
Biserica Ortodoxă Armeană 19
Biserica Ortodoxă Coptă 19
Biserica Ortodoxă din Eritreea 19
Biserica Ortodoxă Etiopiană 19
Biserica Ortodoxă Greacă 17
Biserica Ortodoxă Română 17
Biserica Ortodoxă Rusă 17
Biserica Ortodoxă Siriacă 19
Bisericile Ortodoxe Orientale 18, 19, 20
Biserica Romano-Catolică 20, 155
Bizantin, Imperiul 19, 21, 22, 114, 182, 191, 206
Boris (han) 21
botez; Botezul lui Hristos, *vezi* Teofanie 56, 61, 91, 103, 104, 149, 161, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 178, 203, 204, 215, 217
Bulgakov, Serghei 85, 86, 87, 88, 146, 147, 160, 220, 227, 228, 229
Bulgaria 21, 22, 23
Bultmann, Rudolf 99

C

Calcedon, Sinodul de la 19, 112, 113, 114
Calcedoniană, definiția 62, 113, 115
Calvinist 23
Camelot, Th. 139
canon (al Scripturii) 96
Canoane, Sfintele 19, 33, 205
Carolingian, imperiul 21
Catafatic (teologie catafatică) 65, 68
Catedrala din Chartres 142
Catolic, *vezi* Biserica Romano-Catolică, Catolicismul Roman 20, 22, 39, 87, 97, 153, 154, 155, 169, 213
Catolicismul Roman 87
Catolicos 18
Căderea 115, 130, 146, 195, 234
Căsătorie, *vezi de asemenea* Nuntă (Taină) 173
Cehia 18
Celtică, spiritualitatea 185
Chambésy 20
chenoză 152, 197, 227
Chipul lui Dumnezeu 26, 50, 51, 54, 84, 115, 121, 127, 129, 131, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 157, 167, 168, 175, 179, 185, 187, 236
Chiril al Alexandriei 63, 64, 111, 112, 113
Chivotul Legământului 189, 190
Cina cea de Taină 186, 221
Cincizecime, *vezi de asemenea* Rusalii 202, 205, 206, 207, 227, 228
Clement Alexandrinul 67, 68, 77, 96
Clément, Olivier 243
Commonwealth, bizantin 22
comunism 23

cosmos 73, 74, 75, 80, 83, 84, 85, 88, 100, 107, 121, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 166, 167, 168, 174, 180, 210, 211, 212, 213, 216, 224, 227, 227

Constantin V 185

Constantin cel Mare 21, 108

Constantinopol 21, 22, 63, 85, 87, 111, 115, 191

Constantinopol I, Sinodul de la 19

Constantinopol III, Sinodul de la 110

creația; *ex nihilo*(din nimic) 24, 26, 65, 72, 75, 80, 81, 86, 87, 88, 89, 102, 108, 118, 119, 121, 122, 129, 140, 148, 164, 166, 182, 195, 219, 221, 234

creștinismul latin 21, 230, 236

cruce; cruce baptismală; cosmică; Înălțarea Sfintei Cruci; semnul 26, 47, 57, 58, 102, 106, 137, 145, 180, 181, 222

cult 34, 42, 56, 61, 63, 89, 161, 182, 191, 209, 229

D

daimones 91, 92

dans, liturgic 216, 216

Darwin, Charles 128, 129

David 37, 119, 122

de la Taille, Maurice 213

demoni 88, 89, 91, 92, 93, 185, 231, 242, 243

dezvoltarea (doctrinei) 60, 105

diacon 108, 172, 214, 217

diaspora 18

Didahia 206, 221

Diodor din Tars 242

Dionisie Areopagitul 13, 65, 83, 92, 155, 164, 173, 174, 197, 198, 199

dochetiști 160

dogmă 24, 61, 104

Dragoste, *vezi de asemenea* iubire 67, 102, 106, 112, 117, 121, 136, 137, 146, 151, 157, 164, 196, 231, 233, 241, 242, 243

Duminică; ca ziua a opta 201

Dumnezeiasca Liturghie 40, 59, 71, 154, 171, 197, 199, 214, 218, 222

du Boulay, Juliet 216

E

ecologie 85

Efes, Sinodul de la 19, 111, 112, 181

Eliot, T.S. 31, 173, 208

Elisei 90, 91

eleosvyashchenie vezi Maslu, taina 171

energeia (lucrarea lui Dumnezeu) 65, 81, 114, 209

energii 81, 82, 213, 216

Enoh 123

epicleză 172

epicurei 88

eshatologie 219, 220, 221, 224

Estonia 18

eternitate, *vezi de asemenea* veșnicie 208, 214

Euharistie; *vezi de asemenea* Dumnezeiasca Liturghie 28, 53, 170, 178, 180, 183, 213, 221, 222, 226
Eusebiu 72
Eva 72, 101, 119, 120, 122, 123, 127, 128, 132, 133, 136, 186
Evanghelie, Evanghelii 36, 37, 39, 40, 43, 47, 48, 56, 59, 82, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 107, 111, 112, 146, 147, 147, 162, 189, 203, 205, 206, 214, 215, 217, 222, 234, 237
evchelaion vezi Maslu, taina 171
Evoluție 128, 129,, 132
Evul Mediu 25

F

Fatima 229
față, reprezentată în icoane 56, 57, 82, 103, 104, 186, 187, 188, 193, 228
Filaret 58, 79, 169
Filip Apostolul 14, 148, 207, 227, 239
Filon 72, 73
Finlanda 18
Florenski, Pavel 12, 13, 44, 45, 76, 79, 85
Frumusețe 44, 85, 118, 119, 134, 196, 198, 228, 229

G

Galia 21
Georgia 19
Gheena 242
Ghetsimani 57, 58, 90, 103
gnosticism 87, 115
Grecia 18, 23, 39, 42
Grigorie cel Mare (Dialogul) 236
Grigorie din Nazianz („Teologul") 64, 83, 110, 115
Grigorie al Nyssei 73, 78, 129, 130, 131, 132, 241
Grigorie Palama 77, 81, 82

H

Hagiografie 220
Hamlet 93
Har 29, 33, 52, 81, 87, 107, 108, 136, 139, 145, 146, 147, 171, 175, 176, 186, 193, 196, 209, 218, 223, 226
Heidegger, Martin 30
Hesiod 73
Hexaemeron 72, 129, 166
Hexapla 41, 42
Hirotonie (Taină) 172, 173, 215
Homiakov, Alexei 153, 155, 156, 225
homoiosis 142
homoousios 62, 72, 109, 112
Hrismă, *vezi* mir, *myron* 171
Hristologie 60, 105
Hristos, cosmic; *vezi de asemenea* cosmos 83, 84
Hristos, *vezi* Iisus Hristos 19, 20, 24, 28, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 42, 43, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 82, 83, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,

109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 120, 122, 123, 135, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 155, 156, 160, 162, 163, 164, 167, 168, 169, 170, 172, 175, 178, 179, 181, 182, 183, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 202, 203, 204, 205, 206, 209, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 233, 234, 239, 240, 241, 246

Hristos Pantocrator 213

I

Iacov 40, 57, 90, 96, 187, 189, 205

Iacov Apostolul 40, 57, 96, 189, 205

Iad 101, 122, 123, 136, 225, 232, 236, 237, 242, 243, 244

Icoană, imagine 36, 56, 67, 101, 122, 167, 168, 178, 184, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 209, 23

Iconoclasm, disputa iconoclastă 36, 160, 161, 168, 178, 182, 183, 185

ierarhie 33, 42, 198

Ieremia 51

Ieronim 41, 127

Iertare; *vezi de asemenea* Spovedanie (Taină) 53, 171, 175, 179, 217

Ierusalim 18, 202, 204, 215

Iisus Hristos; Înălțarea lui; Întâmpinarea la Templu a lui; Nașterea lui; „Unul din Sfânta Treime"; a doua venire a lui; *vezi de asemenea* Pătimirile lui Hristos 34, 48, 57, 58, 59, 60, 61, 74, 89, 90, 103, 106, 107, 175, 189, 196, 204, 205, 217, 221, 222, 223, 224, 227, 228, 229

Infern 101, 186, 232

Ioan Apostolul 40, 48, 57, 59, 82, 96, 98, 142, 147, 160, 164, 167, 168, 188, 240

Ioan Botezătorul 203, 204

Ioan Damaschinul 55, 64, 66, 143, 160, 161, 167, 182, 183, 223, 235

Ioan Gură de Aur 27, 29, 57, 65, 71, 101, 179, 226, 231

Iordan, râul 56, 175, 204

Iosif, logodnicul Mariei 119, 122, 205, 206

Irineu 181

Irlanda 21

Isaac Sirul 242

Isaia 40, 51, 89, 90, 143, 176, 177, 215

Isihasm, isihaști 82

Islam 26, 114

Israel 34, 106, 163

Istanbul, *vezi* Constantinopol 18

Iubire, *vezi de asemenea* dragoste 26, 48, 53, 58, 66, 68, 100, 102, 116, 119, 121, 136, 137, 157, 180, 181, 195, 196, 197, 198, 199, 221, 226, 234, 242

Iuda 96, 186

Iudei 20, 41, 72, 73, 106, 201, 210, 215

Iustin Martirul 75

Î

Îndumnezeire 52, 53, 61, 112, 122, 132, 139, 157, 164, 167, 179, 195, 218, 219, 229

Îngenuncherii; slujba, la Rusalii 243

Îngeri; îngerul păzitor 50, 51, 52, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 102, 134, 135, 144, 145, 156, 159, 162, 163, 165, 168, 174, 175, 177, 183, 185, 196, 214, 218, 231

Înmormântare (slujbă) 173, 180, 230

Împărăția lui Dumnezeu 71, 221, 222, 223, 225, 227, 239, 240

Întrupare 24, 25, 26, 28, 53, 59, 68, 75, 110, 112, 123, 124, 143, 144, 146, 157, 159, 160, 163, 179, 181, 182, 193, 196, 199, 207, 214, 219, 222

Înțelepciunea, *vezi* Sophia 47, 50, 81, 86, 87

Înviere; a trupurilor 74, 161, 219, 224, 229, 238

J

James, Henry 120

Jones, David 165, 167, 213

Judecata de Apoi; *vezi de asemenea* Maica Domnului, la Judecata de Apoi 224, 225, 226, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 237

Judecată; *vezi de asemenea* Judecata de Apoi 224, 225, 226, 229, 230, 232, 234, 235, 237, 240

Justificarea prin credință 26, 26

K

Kierkegaard, Søren 99

Kireevsky, Ivan 153

L

Larchet, Jean-Claude 231, 232

Lavis (linguriță pentru Împărtășanie) 176

Lecționar 39, 201

Lenin 23

Lewis, C.S. 25

Liberalism 25

Libertate, a omului 43, 88, 155, 156, 214, 235

Logos, logoi; Logos, logikos 82, 83, 84, 86, 88, 106, 107, 108, 109, 115, 144, 145, 146, 164, 212

Logos (teologia Logosului) 106, 115

Lossky, Vladimir 58, 68, 69, 79

Lourdes 229

Lucrurile de pe urmă, *vezi* eshatologie 219, 224

Lumânare aprinsă, dată la botez 170

Lună (astru) 166, 174, 202

Lună (calendaristică) 185, 200, 201, 208

Luther, Martin; luteran 25

Lyon, Conciliu de la 169, 181

M

Macabeii, martiri 74

Maica Domnului (Maica lui Dumnezeu); Bunavestire către; Adormirea; Intrarea în Templu (Biserică); icoane ale; la Judecata de Apoi; nașterea și concepția feciorelnică 137, 145, 156, 187, 188,

189, 190, 191, 192, 193, 203, 206, 214, 220, 225, 229
Maria Egipteanca 144
Maslu (Taină) 169, 171, 172, 178
Materialism, creștin *vezi* materie 160, 182, 183
Materie 159, 160, 161, 181
Maxim Mărturisitorul 52, 53, 81, 82, 83, 84, 114, 115, 154, 157, 196, 197, 209, 210, 211, 212, 213, 222, 235, 241, 242
Mântuire universală 25, 53, 110, 161, 163, 196, 204, 218, 229, 240, 241, 243
Mediteranean 20, 106, 230
metaxu vezi spațiu intermediar 86
Metodist wesleyan 23
Minuni 47, 50, 79, 90, 112, 146, 147, 163, 174, 185, 204
Mir (*myron*) 171, 173, 189
Misticism 25
Moarte; a lui Hristos 20, 34, 44, 57, 58, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 106, 117, 123, 163, 188, 217, 221
Moise 27, 57, 78, 187
monahism 33, 38
monastică, consacrare 92, 152, 153, 172, 173
monofiziți 19, 114, 242
monoteism 55, 105, 106
Moscova 22, 79
mucenici, martiriu 26, 33, 74, 156, 172, 203, 207
Munți 31, 85, 118, 221
Musulmani, *vezi* Islam 22, 66, 169, 201

N

Natanael Apostolul 90
Naos 210, 211, 212, 214, 215
Nemesius al Emesei 235
Neoplatonic 199
Nestorian 160, 242
Nestorie 111, 112
Newman, John Henry 105
Niceea I, Sinodul de la 19, 62, 108, 109, 112
Niceea II, Sinodul de la 19, 112
Niceean, Crezul 63, 142, 219
Noe 118, 119, 176
Noua Romă, *vezi* Constantinopol 21, 111
Noul Testament 20, 34, 39, 40, 41, 47, 55, 60, 61, 90, 95, 99, 100, 140, 141, 142, 149, 150, 160, 162, 168, 212, 215
Nuntă (Taină) 116, 204, 215

O

Obolensky, Dimitri 22
Oikoumene 21, 107
Om, omenire; ca microcosm; ca liant al cosmosului 26, 27, 30, 31, 33, 34, 47, 51, 52, 53, 57, 962, 64, 67, 68, 73, 76, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 153,

155, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 165, 166, 167, 174

Origen 41, 75, 82, 233, 238, 239, 240., 241

Ortodoxie 12, 13, 21, 23, 24, 25, 26, 45, 86, 195

Osândă, osândire veșnică 59, 148, 179, 218, 234

Otomani, Imperiul otoman 22, 23

P

Paradis, *vezi de asemenea* rai 127, 216, 223, 232

Panenteism 82

Panihidă 230

Parousia, vezi Iisus Hristos, a doua venire a lui 225, 226, 228

Pascală, taina 28, 148, 202, 213, 217, 221

Pascha 200

Paști 40, 135, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 215

Patriarh Ecumenic 18, 19, 21, 22, 23, 114

Patriarh al Moscovei și al întregii Rusii 79, 169

Pavel Apostolul 20, 39, 40, 48, 92, 96, 97, 102, 105, 120, 131, 149, 150, 152, 162, 181, 187, 209, 226, 239

Păcat; strămoșesc; originar 25, 52, 88, 89, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 128, 132, 133, 134, 136, 137

Părinți, Sfinții 34, 36, 43, 44, 60, 61, 104, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 129, 146, 149, 150, 180, 203, 213, 232, 246

Pătimirile lui Hristos 48, 103, 203

Pătimiri (*pathe*) 203

Pâine 48, 49, 172, 177, 178, 179, 221

Perihoreză 66, 67, 84

Phoshilaron 61

Pietism 26

Platon, platonician 49, 73, 75, 76, 77, 86, 88, 107, 127, 142, 143, 199, 207, 239

Pleșu, Andrei 93

Plotin 82

Pocăință 35, 69, 124, 135, 238

Pokrov (acoperământ) 191

Polonia 18

Post; Postul Mare 40, 42, 134, 135, 171, 195, 202, 206, 207

Preschimbare, sacramentală 178

Preot 11, 29, 59, 101, 108, 148, 171, 172, 177, 179, 186, 190, 210, 214, 215

Protoevanghelia lui Iacov 189, 205, 206

Psalmi 35, 37, 38, 39, 107, 197

Purgatoriu 234, 236, 237, 238

R

Rahlfs, A. 42

Rai, *vezi de asemenea* paradis 51, 115, 117, 119, 127, 134, 135, 136, 137, 143, 148, 190, 229, 232, 236, 237, 244

Răscumpărare 58, 122, 135, 195, 208

Răstignire; *vezi de asemenea* cruce 36, 47, 55, 57, 58, 181, 189, 205, 223
Reformă 169
Renaștere 166, 185
Rilke, Rainer Maria 192, 193
Roma 21, 203
Roman, Imperiul 21, 63, 107, 111, 200
România 11, 39
Rubliov, Andrei 67
Rugăciune; *vezi de asemenea* RugăciuneaDomnească 12, 13, 25, 26, 31, 33, 34, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 58, 59, 103, 104, 148, 174, 175, 177, 180, 182, 185, 196, 222
Rugăciunea Domnească 48, 49, 53, 103, 148, 180, 196, 222
Rugul aprins 78, 168
Rusalii, *vezi de asemenea* Cincizecime 40, 205, 207, 243
Rusia 22, 23, 39, 191, 192

S

Sacramente; șapte 161, 162, 168, 169, 170, 171, 174, 177, 178, 180, 182, 224
Săptămână; Săptămâna Mare 40, 171, 201, 202, 207
Salome, Lou Andreas 192
Salomina 74, 75
Sanctuar 210, 211, 212, 214
Sanctus *51, 176, 177*
Schima (monastică) 172
Schimbarea la Față 56, 57, 82, 103, 104, 205
Schmemann, Alexander 23, 224
Scolasticism 14, 25, 169, 238
Scriptură, Scripturi 34, 39, 96, 201, 209, 212
Semne 165, 172, 208, 213
Septuaginta 38, 41, 42, 72, 96, 141
Serbia 23
Sex, diferențiere sexuală 119, 149
Sfântul Duh 27, 32, 34, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 71, 105, 136, 137, 145, 175, 176, 179, 196, 217, 222, 227
Sfinți; mijlocirea 216
Siluan 135, 136, 137, 243
Simbol, simbolism 62, 109, 165, 166, 168, 170, 172, 174, 177, 178, 180, 181, 182, 198, 199, 202, 205, 208, 209, 211, 214, 216
Simeon Proorocul 106
Simeon Stâlpnicul 203
sinagogă 38
Sinai 78
Sinoade; Sinoadele Ecumenice 19, 20, 24, 25, 33, 34, 36, 43, 104, 107, 113, 155, 218
Slavă 22, 51, 53, 56, 57, 61, 80, 89, 104, 106, 107, 137, 140, 142, 162, 176, 177, 187, 196, 205, 219, 221, 224, 227, 228, 234, 239
Slavi 19, 22, 188, 191
Slavon 19, 21, 153, 154, 171
Slovacia 18
Soare 166, 174, 200, 201
Sobornost' (sobornicitate) 36, 153

Soborovanie, *vezi* Maslu (Taină) 171
Socrate 48, 76, 107, 142
Solomon 38, 122
Soloviov, Vladimir 85, 129
Sophia, sofiologie 86, 87, 246, 247
Spania 21
Spațiu intermediar 108, 184, 185, 186, 188
Speranță 22, 112, 123, 208, 224, 243
Spovedanie (Taină) 168, 171
Stăniloae, Dumitru 11, 53, 77, 83, 113, 125, 197, 225, 226, 228, 241, 242
stele 127, 128, 174, 200, 201, 207
stoici 82, 83, 88, 127
„subțirime" 188, 192
suflet 57, 59, 76, 77, 78, 85, 101, 110, 125, 129, 130, 136, 143, 144, 145, 167, 169, 172, 175, 176, 179, 187, 188, 190, 209, 211, 212, 217, 220, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240

Ș

Ștefan cel Nou 185

T

Taină 28, 35, 44, 49, 51, 52, 53, 56, 60, 61, 64, 65, 89, 111, 115, 117, 148, 162, 163, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 180, 183, 186, 211, 213, 217, 218, 221, 227, 243
Taine; *vezi de asemenea* Sacramente 52, 168, 169, 170, 172
Tătari 22
Teandric (lucrarea divino-umană) 114
Tecla, Maica 35
Telonia 231
Templu; catapeteasma 38, 51, 89, 90, 106, 107, 143, 189, 205, 206, 210, 214, 217
Teodor Studitul 36
Teodora 231
Teofanie 56, 104, 118, 147, 204, 217
Teofil al Antiohiei 55, 75, 106
Theosis, vezi îndumnezeire 157, 164, 195, 229, 247
Theotokos, vezi MaicaDomnului 111
Timp 128, 171, 195, 199, 200, 201, 202, 205, 207, 208, 216, 217, 221, 223, 224, 233, 241, 242,
Toma Apostolul 98, 104
Toma din Aquino 53
Tradiție 11, 14, 30, 31, 32, 33, 35, 37, 55, 72, 74, 80, 81, 92, 95, 120, 223, 234
Transsubstanțiere 178
Treime 25, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 76, 106, 109, 112, 113, 114, 115, 151, 152, 195
Trisaghion pentru cei adormiți 230
Tundere 170, 172
Turci, Turcia 18, 22, 23, 169, 236

U

Ulei de măsline (untdelemn); *vezi de asemenea* Maslu (Taină) 170, 171, 175, 177, 178

V

Vasile cel Mare 29, 42, 50, 51, 61, 72, 81, 129, 163, 203, 223

Vasile cel Nou 231

Vassiliadis, Nikolaos P. 232

Vaughan, Henry 207

Vămile văzduhului, *veziTelonia* 233

Vecernie 38, 40, 134, 204, 214

Vechiul Testament 37, 34, 39, 40, 41, 42, 43, 57, 89, 163, 212

Veşnicie; *vezi de asemenea* eternitate 116, 140, 241

Viaţa de apoi, *vezi* eshatologie 219

Vin 49, 119, 177, 179, 203, 204

Vladimir al Kievului 22

W

Ware, Kallistos (mitropolit) 53, 134, 196, 243, 245, 246

Wittgenstein, Ludwig 30

Y

Yannaras, Christos 43, 184

Z

Zaharia 237

Zizioulas, Ioan (mitropolit) 80, 221

În colecția *Patristica*, seria Studii, au apărut:

1. Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, mediator între Răsărit și Apus*
2. Paul L. Gavrilyuk, *Pătimirea Dumnezeului Nepătimitor. Dialecticile gândirii patristice*
3. Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*
4. Ioannis G. Kourembeles, *Viziunea teologică a Sfântului Roman Melodul. Opinia istorico-dogmatică contemporană și teologia poetică*
5. Hannah Hunt, *Plânsul de-bucurie-făcător. Lacrimile de pocăință în scrierile Părinților bizantini și sirieni*
6. Pr. dr. Roger Coresciuc, *Omiliile Sfântului Grigorie Palama. Analiză omiletică*
7. Pr. Stéphane Bigham, *Sfântul Epifanie al Salaminei în controversa iconoclastă. Respingerea unor ipoteze teologice moderne*
8. Ilarion Alfeyev, Mitropolit de Volokolamsk, *Lumea duhovnicească a Sfântului Isaac Sirul*
9. Alexis Torrance, *Pocăința în Antichitatea târzie. Asceza la Părinții răsăriteni și organizarea vieții creștine (cca 400-650 d.Hr.)*
10. Greg Peters, *Sfântul Petru Damaschinul – monah bizantin și teolog duhovnicesc*
11. Pr. Andrew Louth, *Introducere în teologia ortodoxă*

În curs de apariție:

Paul L. Gavrilyuk, *George Florovsky și renașterea religioasă rusă*
Pr. John Anthony McGuckin, *Dicționar de teologie patristică*
George P. Bithos, *Sfântul Metodie al Constantinopolului. Studiu asupra vieții și scrierilor sale*

Redactor: Dragoș Dâscă
Corector: Roxana Tătaru
Tehnoredactare și design: Gabriela Radu
DTP: Claudiu Crupa

Bun de tipar: 2014 Apărut: 2014
Editura Doxologia, Cuza-Vodă 51, 700038, IAȘI
Tel.: (0232)216693; (0232)218324; Fax: (0232)216694
http://editura.doxologia.ro, E-mail: editura@doxologia.ro

Colecţia

PATRISTICA

11

studii

Primul pas pentru înțelegerea teologiei ortodoxe, pentru apropierea de cunoașterea lui Dumnezeu după tradiția ortodoxă, constă în redescoperirea sensului de a sta înaintea feței lui Dumnezeu și, mai ales, de a sta înaintea feței lui Dumnezeu în biserică. Acesta este locul în care oamenii se roagă, unde se țin slujbele bisericești, un loc înconjurat și definit de icoane. Este plin de mărturii ale slăvirii lui Dumnezeu de către oameni – cântările sfinte, vederea arhitecturii sacre și a sfintelor veșminte, mirosul de tămâie, atingerea obiectelor sfinte – icoane și moaște – și sentimentul de a fi alături de alți oameni care stau în fața lui Dumnezeu. Vom începe de aici. Mulți dintre cei care stau într-un astfel de loc sunt deja ancorați în credința care este celebrată. Cu toate acestea, nu trebuie să crezi pentru a intra într-o biserică; poți sta în ea alături de oamenii care cred, de oamenii pe care îi cunoști, sau chiar și numai din curiozitate. Dar de aici începe teologia, conform tradiției ortodoxe, cel puțin așa cum o înțeleg eu: în acest mod tainic de a fi împreună, ajutat de tăcere, în mijlocul sunetelor și mirosmelor care par să ofere o interpretare acestei tăceri, mai curând decât să o dizolve.

Pr. Andrew Louth

9 786066 663113

edituradoxologia.ro